

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE GIURIDICHE

Curriculum in Teoria dei diritti fondamentali

(ciclo XXV)

Direttore del Dottorato: Prof. Umberto Breccia

Tesi di dottorato in Filosofia del diritto (s.s.d. 12/H3)

**GENESI DELL'IO E RISENTIMENTO COLLERICO NELL'ANTICA GRECIA.**

**TRA FILOSOFIA, POLITICA E DIRITTO**

Tutor:

Prof. Tommaso Greco

Referees:

Prof. Miguel García-Baró

(Universidad Pontificia Comillas Madrid)

Prof.ra Dolors Molas Font

(Universitat de Barcelona)

Candidata:

Pia Campeggiani

## INDICE

Tavola delle abbreviazioni	p. 3
Tavola delle illustrazioni	4
I. La nebulosa collerica	5
II. Hybris	15
Prepotenza e abuso nel diritto attico	15
Sesso e potere	25
La violenza hybristica come negazione di riconoscimento	36
III. Aidōs	38
Per una storia semantica della stima di sé	38
«Con i miei occhi, mai»	44
I bianchi veli dell'aidōs	50
L'onore e la vergogna	53
L'aidōs come domanda di riconoscimento	58
IV. Orgē	69
Passioni, ragioni	69
La teoria aristotelica della collera	71
Mostrare i fichi: la collera come norma dell'agire pubblico	78
La collera e la pietà	84
La genesi dell'io: il dolore e la collera	87
V. L'anime di color cui vinse l'ira	89
La lancia e lo scudo	89
L'animo fiero di Achille	92
Aiace, l'ultimo degli eroi	97
Le due morti di Aiace	100
Le forze più terribili non si arrendono al potere	103
Bibliografia	105

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

<i>ABV</i>	BEAZLEY J.D., <i>Attic Black Figure Vase Painters</i> , Oxford, Clarendon Press, 1956.
<i>ARV</i>	BEAZLEY J.D., <i>Attic Red Figure Vases</i> , Oxford, Clarendon Press, 1963 <sup>2</sup> , 3 voll.
<i>CVA</i>	<i>Corpus Vasorum Antiquorum</i> , by H.R.W. Smith-D. Moore Robinson-S.E. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1936-1938, 3 voll.
D.K.	DIELS H. - KRANZ W., <i>Fragmente der Vorsokratiker</i> , Berlin, Weidmann, 1951 <sup>6</sup> , 3 voll.
<i>EM</i>	<i>Etymologicon Magnum seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum</i> , ad codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit Thomas Gaisford, Oxonii, Typographeo Academico, 1848.
<i>L.I.M.C.</i>	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i> , Zurich-München, Artemis, 1981.
<i>LSJ</i>	LIDDELL H.G. - SCOTT R. - JONES H.S., <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, Clarendon Press, 1968 <sup>9</sup> .

Le abbreviazioni delle fonti greche sono tratte da *LJS*, ad eccezione dei seguenti casi:

Apollonius Rhodius	Ap. Rh.
Aristoteles	Arist.
<i>Athenaion Politeia</i>	<i>Ath. Pol.</i>
<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Eth. Nic.</i>
<i>Politica</i>	<i>Pol.</i>
<i>Rhetorica</i>	<i>Rhet.</i>
Demosthenes	Dem.
Sophocles	Soph.
Plato	Pl.
<i>Respublica</i>	<i>Resp.</i>
<i>Symposium</i>	<i>Symp.</i>

Le abbreviazioni delle fonti latine sono tratte da GLARE P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1968.

## TAVOLA DELLE ILLUSTRAZIONI

(pp. 67-68)

- Fig. 1: Ambasciata ad Achille. Odisseo ed Achille siedono insieme. Odisseo si tocca un ginocchio e Achille nasconde il viso nel mantello. Dietro ad Achille vi è una donna, forse Teti.  
*Oinochoe*. Paris, Cab. Méd. 265. (*L.I.M.C.* Achilleus 440).
- Fig. 2: Ambasciata ad Achille. Odisseo ed Achille sono seduti. Odisseo si tocca un ginocchio e Achille nasconde il viso nel mantello. Dietro ad Odisseo siede Fenice.  
*Hydria*. Berlin F 2176 (*L.I.M.C.* Achilleus 442).
- Fig. 3: Achille con Odisseo, che si è alzato in piedi e gli parla animatamente. Achille si nasconde con il mantello e sembra ignorare le sue parole.  
*Coppa*, Douris. London, Brit. Mus. E 56 (*L.I.M.C.* Achilleus 444).
- Fig. 4: Odisseo parla ad Achille, che si cela nel mantello. Dietro di lui vi è un uomo giovane, forse Patroclo. Dietro ad Odisseo seduto compare Fenice.  
*Hydria*. München 8770 (*L.I.M.C.* Achilleus 445).
- Fig. 5: Achille ed Odisseo sono seduti: Odisseo si abbraccia un ginocchio e Achille si nasconde con il mantello. Dietro di lui vi è Fenice; dietro ad Odisseo compare Diomede. Al muro sono appese le armi e, in fondo a destra, vi è una colonna.  
*Stamnos*. Svizzera, collezione privata (*L.I.M.C.* Achilleus 453).
- Fig. 6: Odisseo siede di fronte ad Achille, che si nasconde con il mantello.  
*Cratere a calice*. Paris, Louvre G 163 (*L.I.M.C.* Achilleus 448).
- Fig. 7: Voto per l'attribuzione delle armi di Achille. Aiace, in disparte, si copre il viso con il mantello.  
*Coppa attica*. Wien, Kunsthistorisches Museum IV 3695 (*L.I.M.C.* Aias I 81).
- Fig. 8: Voto per l'attribuzione delle armi di Achille. Aiace è in disparte e si nasconde con il mantello.  
*Coppa attica*. London, Brit. Mus. E 69 (*L.I.M.C.* Aias I 84).
- Fig. 9: Coppia di amanti che copulano avvolti da un mantello.  
*Piatto*. Bologna, Museo Civico PU 239 (*CVI* Italy 7, 44.3).
- Fig. 10: Zefiro ha rapito Giacinto e lo costringe ad un rapporto sessuale: il pene del dio è eretto e trafigge il mantello del giovinetto.  
*Coppa*, scuola di Douris. Boston, Museum of Fine Arts 13.94 (*ARV* 1570).

## I. La nebulosa collerica

“Ira” è la prima parola della letteratura occidentale. È noto come l’*Iliade*, il poema epico che inaugura la cultura greca, si apra con il celebre verso

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος

*L'ira di Achille Pelide canta, o dea*

Sappiamo che l'intero percorso delle vicende narrate nell’*Iliade* dipende da questa iniziale *mēnis* sacra, la quale si configura come *originaria* nella misura in cui non soltanto si pone al principio della vicenda bellica narrata nel poema iliadico, ma rappresenta altresì il movimento di avvio di un processo di autoconfigurazione soggettiva che giocherà un ruolo estremamente rilevante all'interno del sistema culturale, politico e giuridico della Grecia antica. Ad essa infatti da subito si associa l'esigenza primaria di conservare e difendere la propria immagine da attacchi ed affronti che ne minacciano l'integrità: tramite la reazione collerica, scatenata dalla percezione di un'umiliazione subita ingiustamente, il soggetto offeso mira a restaurare il proprio valore e la propria dignità di fronte a chi ha osato svilirla. L'eroe omerico – così come, con modalità rese differenti dal nuovo contesto istituzionale della *polis*, avverrà al cittadino greco – si percepisce inserito in un contesto intersoggettivo e relazionale che, proprio in virtù di una costante ed inevitabile “esposizione all'altro”, rende possibile la genesi di una personalità individuale unificata o, in altre parole, di un'identità soggettiva: di tale processo l'ira rappresenta la messa a fuoco emotiva, cognitiva e morale, nonché la disposizione auto-difensiva all'affermazione e, soprattutto, alla ri-affermazione del proprio valore quando esso sia stato negato. Per questa ragione il *pathos* dell'ira è stato valutato positivamente (o, nel caso di Platone, non negativamente) dai massimi filosofi della Grecia antica; il teatro tragico del V secolo ne ha fornito descrizioni fenomenologiche animate da uno spirito di comprensione più che di condanna, così come i principali oratori dell'Atene classica ne hanno valorizzato determinati aspetti, specialmente quello che lega l'ira alla sincerità, al punto da renderla non soltanto un'emozione desiderabile e necessaria sul piano giuridico, ma anche una vera e propria norma dell'agire pubblico.

Nella cultura greca, la rilevanza del sentimento collerico<sup>1</sup> è testimoniata innanzitutto sul piano linguistico: esiste un'incredibile varietà di termini che, in accezioni distinte e con sfumature differenti, afferiscono all'universo dell'ira, rendendolo un complesso multiforme e poliedrico di significati. In prima approssimazione, i principali vocaboli attraverso i quali la lingua omerica fa risuonare la collera sono quattro: *mēnis* è l'ira di Achille, l'eroe semi-divino offeso da Agamennone che gli sottrae la schiava Briseide, suo legittimo bottino di guerra; il vocabolo indica frequentemente e prevalentemente la collera divina e quella dei morti, il che lascia intuire una sua dimensione "sacrale", ma compare talvolta anche nel caso uomini o di eroi<sup>2</sup>. In generale, *mēnis* è una collera resistente, durevole, difficile a placarsi e ampiamente motivata: la sua etimologia è incerta, ma secondo gli antichi il termine era legato al verbo *menō*, che significa "rimanere immobili", proprio in virtù del carattere difficilmente estirpabile di questo tipo di ira<sup>3</sup>. Un secondo vocabolo ricorrente è *menos*, che racchiude l'idea di una forza potente e feroce, di un'energia violenta dello spirito: deriva probabilmente dal sanscrito *mānas* ("passione") ed è affine al verbo greco *mainomai*, che indica il folle infuriarsi degli uomini e degli animali. *Menos* rappresenta l'impulso guerriero nella battaglia ed è proprio anche delle fiere e di agenti naturali come il sole e il fuoco. *Cholos* è invece il termine che compare più di frequente nel greco omerico ed indica la collera con cui un uomo reagisce ad un affronto e al dolore che esso gli ha causato<sup>4</sup>: sul piano verbale si manifesta con parole minacciose ed insultanti, mentre i sintomi fisici che produce coinvolgono il torace e il cuore; simile a un fuoco difficile a spegnersi, a un appetito che chiede di essere saziato, *cholos* investe il soggetto dall'esterno, lo insegue e, una volta raggiunto, vi entra dentro. Il suo sapore è aspro<sup>5</sup>, ma allo stesso tempo «più dolce del

<sup>1</sup> Userò i termini "ira" e "collera" in modo interscambiabile: il primo è riconducibile alla radice indoeuropea *ar*, che indica un sollevamento, una spinta in direzione frontale, ed è di conseguenza equivalente al greco *orgē*, che a sua volta risale all'indoeuropeo *\*arj* ("muovere [r] con forza [ʰ] dritto in avanti [j]"); d'altra parte, "collera" proviene dal greco *cholos*, che dal V secolo a.C. in poi sarà rimpiazzato da *orgē*.

<sup>2</sup> Questo secondo gruppo di occorrenze non riguarda il sostantivo *mēnis*, ma il verbo *mēniēn*: alcuni studiosi hanno perciò sostenuto che tali casi non dovrebbero essere presi in considerazione nel processo di analisi e comprensione del campo semantico di *mēnis* (cfr. P. Considine, *Some Homeric terms for anger* in «Acta Classica: proceedings of the Classical Association of South Africa» 9, pp. 15-25); altri, tra i quali Douglas Cairns, argomentano invece contro una restrizione dell'uso del termine ad agenti divini o semi-divini, sostenendo che *mēnis* si caratterizzi piuttosto per la particolare gravità ed intensità dell'emozione che rappresenta (cfr. D.L. Cairns, *Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion* in S. Braund-G. Most eds., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 11-49).

<sup>3</sup> P. Chantraine, voce Μῆνις in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968, pp. 696-697.

<sup>4</sup> Per fare solo alcuni esempi, tratti dal libro I dell'*Iliade*: vv. 9, 78, 139, 217, 224, 380, 387.

<sup>5</sup> Per esempio, nel XVIII libro dell'*Iliade*, così è descritto il *cholos* di Achille che piange la morte di Patroclo: «come leone bella criniera cui di sotto ha rapito i piccoli un cacciatore di cervi nella densa foresta; e quello

miele»<sup>6</sup>. *Cholos* può essere condannato perché eccessivo, dannoso o ingiustificato, come lasciano intendere le parole di Achille quando ricorda le accuse che gli furono rivolte dopo che, adiratosi con Agamennone, si era ritirato dal campo di battaglia:

Crudele figlio di Peleo, col fiele ti crebbe la madre,  
spietato, che presso le navi costringi i compagni a malgrado.  
Torniamo dunque in patria sulle navi marine  
indietro, se mala ira così ti cadde nell'animo<sup>7</sup>.

In altri casi, *cholos* rappresenta la reazione legittima di chi ha subito un affronto; quando Agamennone torna sui propri passi e si scusa con Achille, offrendogli molti doni, Fenice giudica che il Pelide possa smettere la propria collera, la quale, tuttavia, «prima non meritava rimprovero»<sup>8</sup>:

se doni non t'offrisse e non promettesse in futuro  
l'Atride, ma sempre violento mantenesse il corrucio,  
certo ch'io non vorrei spingerti a smettere l'ira  
e a difendere gli Argivi, per quanto bisogno ne avessero.  
Ora invece, molte cose dà subito, molte promette in futuro,  
ha inviato a pregarti gli eroi più famosi  
scegliendoli in mezzo all'esercito acheo; e anche per te  
son gli Argivi più cari; non rendere vana la loro parola  
né i passi. Prima no, che non meritava rimprovero l'ira!

Sembra dunque che esista una qualche razionalità nell'ira e dell'ira: *cholos* è una risposta cognitiva, non solo emotiva, ad accadimenti specifici e può essere approvato o deprecato rispettivamente come appropriato o inappropriato. Infine, il quarto termine omerico relativo alla collera era destinato a trasformarsi in una delle “etichette filosofiche” più celebri dell'antichità classica, grazie al recupero che ne avrebbe fatto Platone in sede di teoria dell'anima: si tratta di *thymos*. In Omero, seppure talvolta rappresenti specificamente l'ira, il termine indica in generale l'impulso emotivo, la forza delle passioni; più precisamente, *thymos* si configura come la sede di quelle affezioni che gravitano intorno al sentimento collerico. Sovente, ciascuno dei quattro vocaboli omerici fin qui brevemente analizzati si accompagna - concettualmente se non, in alcuni casi, anche lessicalmente - al

---

s'angoscia, ch'è giunto tardi, e molte gole percorre cercando le tracce dell'uomo, se le trovasse: *lo prende aspra, terribile collera*» (vv. 318-322; *c.vo mio*).

<sup>6</sup> Al verso 109 del XVIII libro dell'*Iliade*, *cholos* «molto più dolce del miele stillante cresce nel petto dell'uomo, come fumo».

<sup>7</sup> *Il.* XVI vv. 203-206.

<sup>8</sup> *Il.* IX vv. 519-523.

termine *achos*, che rappresenta la componente di dolore tipica dell'ira (ma non solo): in molti casi, esso indica la reazione emotiva addolorata di chi subisce un affronto al proprio onore e si lega così intimamente con la collera.

Del linguaggio omerico dell'ira, *thymos* è l'unico vocabolo sopravvissuto fino all'età classica, epoca in cui viene reso affine ad un altro termine, che ha progressivamente sostituito, assimilandolo, il sostantivo *cholos*<sup>9</sup>: vale a dire, *orgē*. Di *orgē* non si hanno attestazioni nei poemi omerici: la sua prima comparsa risale all'*Inno a Demetra* ed ha il significato di «disposizione dell'animo»<sup>10</sup>; nella medesima accezione occorre nelle *Opere e i giorni* di Esiodo<sup>11</sup>. Sarà in particolare Tucidide a specializzare il termine nel senso dell'ardore e della collera<sup>12</sup>. La radice sanscrita di *orgē* è *úrj*, che significa “muovere [r] con forza [ú] dritto in avanti [j]”, “fare forza”, “usare la forza”, “sollecitare”, “eccitare” e anche “celebrare un rito dedicato a un dio” ed è a sua volta strettamente connessa con *vṛj* (“muovere”, “sollecitare”, “agire”, “svolgere un'attività”; da cui il greco *rhēzo* ed *ergazomai* e il latino *vergo*, *vergere*)<sup>13</sup>. Il vocabolo ha dunque la medesima radice di *orgiazō* (celebrare un rito - *orgia*) e di *orgaō*, che significa “maturare”, “essere pieno di succo”, ma anche “essere eccitato”. La principale area semantica del verbo *orgaō* pertiene infatti alla sfera sessuale ed è connotata positivamente: *orgaō* indica il desiderio sessuale e, specie nel caso delle donne, la fertilità; il verbo descrive anche la maturazione della frutta e la fertilità della terra coltivabile. I significati del termine sono dunque principalmente positivi e si può dire che lo stesso valga per il termine *orgē*. Si è già fatto cenno alla specializzazione di *cholos* in chiave fisiologica e alla sua sostituzione, sul piano psicologico e morale, da parte di *orgē* nel greco del V secolo a.C.: è bene aggiungere che, da un punto di vista concettuale, quest'ultima recupera la tonalità risentita e amareggiata tipica di *cholos*, senza tuttavia perdere la connotazione semantica positiva delle proprie origini etimologiche.

---

<sup>9</sup> Il termine *χόλος* non scompare, ma si tecnicizza: in origine esso aveva il duplice significato di “bile” (p. es. *Il. XVI*, v. 203) e, in metafora, di “collera”; successivamente, il vocabolo penetra nel linguaggio medico e viene confermato nella sua accezione fisio-patologica, perdendo di conseguenza le sfumature di tipo psicologico e morale. *L'Etymologicum Magnum* riconduce *χόλος* a *χεω*, che significa spargersi (di liquidi), versarsi, scorrere, diffondersi, sottolineando in tal modo la valenza fisiologica del termine (*EM* 813.31).

<sup>10</sup> Iambe rasserena l'animo (*θυμόν*) di Demetra, affranta per il rapimento della figlia Persefone e, per questa ragione, «ella anche poi fu sempre cara al suo cuore (*ὀργαίς*)» (*h. Cer.* v. 205).

<sup>11</sup> Hes. *Op.* v. 305.

<sup>12</sup> Cfr. Chantraine, voce *Ὀργή* in *Dictionnaire*, cit., pp. 815-816.

<sup>13</sup> Cfr. F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Indoeuropeo-Sanscrito-Greco-Latino*, Palombi, Roma, 2010, p. 349.



In conclusione, se nel greco omerico la collera viene espressa principalmente con *mēnis*, *cholōs*, *menos*, *thymos* e i rispettivi derivati, nella letteratura dell'età classica i termini più ricorrenti sono *thymos* e *orgē*, cui molti autori fanno ricorso in modo interscambiabile, senza che però essi siano esattamente sinonimi. Con *thymos* si intende infatti anche una parte dell'anima, sede della passione collerica; mentre *orgē* indica più specificamente l'impulso passionale, anche in contesti – come quello aristotelico – in cui a questo impulso sono riconosciute delle capacità cognitive. La sinonimia terminologica nell'uso dei due vocaboli nasconde tuttavia affinità di tipo anche concettuale: nella teoria platonica dell'anima, *thymos* è infatti la sede dei desideri di tipo sociale, degli impulsi reattivi di un soggetto che risponde a un'esigenza di assertività (è interessante e probabilmente non casuale che Platone nomini questa componente dell'anima irrazionale ricorrendo ad un termine omerico)<sup>14</sup>; alla medesima necessità di affermare il proprio valore e difenderlo dagli attacchi esterni deve essere ricondotta la nozione di collera. Pur appartenendo alla parte irrazionale dell'anima, *thymos* concepisce desideri di gloria, nutre aspirazioni nobili e sa allearsi con il *logos*, fornendo alla ragione l'energia psichica e la motivazione emotiva di cui essa ha bisogno per risolversi all'azione.

Secondo Platone, quindi, l'elemento animoso può e deve combattere in difesa della ragione (soprattutto quando si sia scatenata, nell'anima, una guerra civile tra le componenti). In particolare, *thymos* reagisce di fronte all'ingiustizia: «quando uno pensa di subire un torto [...] ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra la giustizia»<sup>15</sup> e rappresenta di conseguenza il sentimento collerico del soggetto offeso. In questo senso, *thymos* è qualcosa di ben diverso dall'*epithymia*, la pulsione corporea, materiale e, dunque, privata, poiché sprigiona tensioni reattive di tipo sociale e pubblico, legate alla consapevolezza che la personalità dell'io non può prescindere da una dimensione intersoggettiva e relazionale. Questa è la ragione per cui, nonostante il centro timico appartenga alla parte irrazionale della *psychē*, soffocarlo significherebbe, secondo Platone, «recidere i nervi dell'anima»<sup>16</sup>: senza la forza trainante dei cavalli delle passioni, la biga alata

---

<sup>14</sup> *Resp.* 581a: «quanto alla parte collerica (τὸ θυμοειδές), non diciamo che è sempre tutta intera tesa a dominare, a vincere, a conquistare fama? [...] Se la chiamassimo 'amante di vittoria e di onore' (φιλόνηκον καὶ φιλότιμον) non sarebbe appropriato?»; cfr. anche *Resp.* 439e-440e. Si veda in merito M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, p. 132 ss.

<sup>15</sup> *Pl. Resp.* 440c.

<sup>16</sup> *Pl. Resp.* 411b.

descritta nel *Fedro* non potrebbe volare<sup>17</sup>. Con Platone, dunque, le passioni penetrano nell'anima e l'ideale del controllo di sé si configura in termini sostanzialmente "politici", ovverosia come ordinata armonia tra componenti psichiche, obbedienti alla guida della ragione e da essa opportunamente messe a frutto. Esiste una dimensione del pensiero platonico, espressa per esempio nel *Fedone*, che ospita una teoria dualistica del rapporto tra un'anima "purificata" e un corpo sempre pronto a contaminarla con le proprie pressanti urgenze e basse necessità<sup>18</sup> (platonica è, del resto, la celebre definizione delle passioni come «malattie dell'anima»<sup>19</sup>); d'altra parte, con la teoria dell'anima illustrata nel IV libro della *Repubblica*, Platone apre un varco ai *pathē*, i quali guadagnano una posizione intrapsichica e si sottraggono di conseguenza ad ogni tentativo di soffocamento e soppressione, venendo piuttosto ad essere sottoposti ad una politica di controllo e di governo.

Questo secondo versante del pensiero platonico fornisce una traduzione in termini politici di alcuni importanti assunti del sapere medico dell'epoca, il quale si fondava sull'idea che la salute consistesse nella «parità di diritti (*isonomia*) tra le qualità», mentre «il predominio (*monarchia*) di una di esse produce la malattia»<sup>20</sup>: tale concezione di un sano equilibrio delle *dynameis*, che in Platone si ritrova appunto riflessa nell'immagine di una giusta armonia delle componenti psichiche, era destinata a fondersi con le acquisizioni della medicina empirica, la quale aveva rilevato la presenza, nel corpo, di quantità variabili di fluidi, e a dare quindi origine alla cosiddetta «dottrina dei quattro umori».

Questa dottrina ha di fatto informato la fisiologia e la psicologia occidentali dalle origini fin quasi al giorno d'oggi<sup>21</sup> e rappresenta un momento importante per l'elaborazione del significato del *pathos* collerico, nella misura in cui costituisce il nucleo originario, successivamente declinato in termini teorico-moralistici in sede di riflessione filosofica<sup>22</sup>, delle prospettive volte non a legittimare l'ira riconoscendone una funzione benefica, ma a combatterla e, per quanto possibile, distruggerla, considerandola una pericolosa e

---

<sup>17</sup> Pl. *Phdr.* 246a 3-d 5.

<sup>18</sup> Pl. *Phd.* 67 c-d. A proposito della tradizione orfico-pitagorica e del suo influsso sul *Fedone* cfr. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico* in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 39-73.

<sup>19</sup> Pl. *Ti.* 87a. Del resto, in quanto νοσθήματα ψυχῆς, le passioni fanno parte dell'anima.

<sup>20</sup> DK 24 B 4.

<sup>21</sup> La sopravvivenza, nella cultura dell'età moderna, di alcuni elementi di tale dottrina è testimoniata, per esempio, dal ricorso medico all'uso delle sanguisughe, utilizzate a scopi terapeutici fino alla seconda metà dell'Ottocento. Si consideri anche l'abitudine linguistica di definire "umore" uno stato d'animo.

<sup>22</sup> Si pensi, per esempio, alla dottrina stoica.

patologica affezione dell'animo. Le sue radici sono antiche<sup>23</sup>: tanto la componente tetradica come quella isonomica, alla base della definizione della salute come giusto equilibrio tra i quattro umori, risalgono alla filosofia pitagorica; le successive riprese e integrazioni che di questi presupposti furono fornite ad opera, soprattutto, di Empedocle e della sua scuola siciliana consentirono un accostamento tra la nozione di elementi introdotta dagli antichi filosofi naturali e quella alcmeonica di qualità (umido, secco, freddo, caldo, amaro, dolce e così via)<sup>24</sup>. Per questa via si approdò, intorno al 400 a.C., all'associazione di elementi e qualità agli umori (*chymoi*), ovvero ai fluidi corporei empiricamente osservabili che la tradizione medica aveva spesso considerato come agenti patogeni. La prima formulazione della teoria dei quattro umori risale al trattato *Della natura dell'uomo*, attribuito a Ippocrate: in aggiunta al flegma e alla bile (*cholos*), Ippocrate dovette includere il sangue nel proprio sistema; inoltre, distinse la bile, che fino ad allora era stata considerata come un liquido unico, in bile gialla e bile nera<sup>25</sup>. A ciascun umore corrisponde, secondo l'autore del trattato, una precisa qualità, la quale si trova altresì in relazione con la particolare stagione dell'anno e della vita del singolo durante la quale è previsto il predominio dell'umore corrispondente: per questa ragione, il sangue prende il sopravvento in primavera ed è caldo e umido; la bile gialla, calda e secca, subentra nel periodo estivo e, a sua volta, è sopraffatta in autunno dalla bile nera, che è fredda e secca; infine, durante l'inverno, predomina il flegma, con le sue qualità associate di freddezza e umidità.

L'abbinamento di ciascun umore ad una coppia di qualità produsse un'importante conseguenza: la polarizzazione tra la concezione patologica dell'*humor* e le qualità, del tutto neutrali, cui esso corrisponde si risolse infatti a favore di una trasformazione della teoria degli umori in teoria dei temperamenti; se la medicina empirica aveva considerato l'eccesso di umore come inequivocabile segno di malattia, progressivamente tale eccesso cominciò ad indicare semplicemente un determinato tipo di costituzione, la quale predispondeva a

---

<sup>23</sup> Per una ricostruzione della storia della dottrina dei quattro umori cfr. Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, Thomas Nelson & Sons Ltd, London; trad. it. di R. Federici, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983 (in particolare *Parte prima*, pp. 7-115) e N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of Humors*, New York, HarperCollins, 2007; trad. it. di G. Bernardi, *Gli umori. Sangue, flegma, bile*, Milano, Bompiani, 2009.

<sup>24</sup> P. es., Filistione: «del fuoco è proprio il caldo, dell'aria il freddo, dell'acqua l'umido, della terra il secco» (fr. 4 Wellmann, trad. mia).

<sup>25</sup> L'eccesso di bile nera era considerato la causa di una delle più antiche e celebri malattie dell'anima: la melanconia (*melancholia*). Melanconia e collera hanno radici comuni (entrambe "risiedono" nella bile) e talvolta compaiono insieme, come nel caso di Lisandro, descritto da Plutarco con queste parole: χαλεπὸς ὢν ὀργὴν διὰ τὴν μελαγχολίαν (Plu. *Lys.* 28.1: «divenuto intrattabile nell'ira, a causa della malinconia...»). L'affinità tra le due era tale da giustificare la seguente affermazione di Cicerone: «quem nos furem, melancholiam illi [sic. Graeci] vocant» (Cic. *Tusc.* 3.5).

determinati esiti patologici senza però sfociarvi necessariamente. Il sapere medico, in conclusione, attribuiva alla collera un “supporto materiale”, con cui essa condivideva anche il nome (*cholos*): in questo senso, il *pathos* dell’ira veniva inteso in senso stretto (*pathos* deriva dal verbo *paschein*: “subire”) come affezione, di natura corporea, che colpiva l’anima e il carattere. Di qui l’equivalenza *pathos-nosos*, cioè passione-malattia, che - si è detto - sta alla base del secondo troncone dell’ermeneutica della collera, quello che la condanna prescrivendone il soffocamento e che include numerose correnti filosofiche<sup>26</sup> e religiose, culminando, con il cristianesimo, nella trasformazione dell’ira in vizio capitale<sup>27</sup>.

In definitiva, nell’ambito della tradizione occidentale è possibile rintracciare, fin dagli esordi greco-antichi, due distinti filoni culturali: l’uno condanna la collera in quanto passione che obnubila le facoltà razionali e scatena una feroce violenza; esso fa capo al pitagorismo, al sapere medico d’età classica ed appartiene a pieno titolo alla filosofia stoica ed epicurea. L’altro, al contrario, apprezza nell’ira una dimensione morale e prescrive il dovere di adirarsi di fronte all’ingiustizia: l’elaborazione più completa e complessa di questo versante critico è rappresentata dalla filosofia di Aristotele, che dell’*orgē* fornisce un’analisi pluriprospectica, indagandone tanto il profilo psicologico e sociologico, quanto quello etico e politico-giuridico. L’universo aristotelico dell’*orgē* include la valutazione di ulteriori *pathē* e disposizioni che contribuiscono a saldare il legame tra collera e giustizia, conferendo al problema una dimensione intersoggettiva e, dunque, costitutivamente politica: l’ira si rivela in quanto apprensione, emotiva e cognitiva al contempo, di un’offesa ingiustamente subita, configurandosi, nello specifico, quale legittima e doverosa reazione di fronte al ferimento del proprio senso dell’onore, quando esso venga minacciato e colpito da un comportamento arrogante e soverchiante. La modulazione aristotelica del *pathos* dell’*orgē* lega dunque il significato del sentimento collerico a quello di nozioni quali *hybris* e *aidōs*,

---

<sup>26</sup> Per esempio, l’epicureismo: lo stesso Epicuro, nelle *Massime capitali*, afferma che gli dèi non conoscono l’ira (139.I: «L’essere beato e incorruttibile né ha né dà briga, non è partecipe quindi né di grazia né d’ira, cose tutte che hanno luogo in debole natura») e, nelle *Sententiae* (83), giudica la collera genitrice di follia; di Filodemo di Gadara, filosofo epicureo del I secolo a.C., conosciamo un trattato sull’ira, ove tale passione è giudicata aberrante e nefasta, tipica di uomini «dispotici, sospettosi, mentitori, meschini, fraudolenti, subdoli, ingrati ed egoisti» (Philodemus, *De ira* XXVIII). Anche la dottrina stoica elaborò una dura condanna della collera, passione tirannica e nemica della ragione: il *De ira* di Seneca è il trattato più ampio che possediamo sull’argomento.

<sup>27</sup> Cfr. p. es. Evagrio Pontico, *Degli otto spiriti malvagi*: «L’ira è una passione furente e con facilità fa uscir di senno quelli che hanno la conoscenza, imbestialisce l’anima e degrada l’intero consorzio umano. Un vento impetuoso non piegherà la torre e l’animosità non trascina via l’anima mansueta...». Per un’introduzione sul tema dell’ira nel cristianesimo si veda R. Bodei, *Ira: la passione furente*, Bologna, il Mulino, 2010, in particolare capp. III e IV.

anch'esse pertinenti, in senso rispettivamente negativo e positivo, alla sfera delle relazioni intersoggettive e dei rapporti di giustizia.

Di *hybris* le interpretazioni tradizionali hanno individuato l'essenza nella violazione del principio di disuguaglianza che separa il mondo divino da quello terreno: in questo senso essa rappresenta la tracotanza di un uomo che, adottando un comportamento oltraggiosamente eccessivo, aspira a superare i limiti che la natura gli impone. D'altra parte, la letteratura più recente ha proposto di collocare la nozione di *hybris* sul piano orizzontale delle relazioni tra esseri umani piuttosto che su quello verticale del rapporto con la divinità e, con il conforto di un'approfondita analisi testuale, è possibile fornire un'interpretazione nient'affatto religiosa, bensì umanamente politico-giuridica, di tale nozione: il comportamento hybristico viene così a configurarsi quale violazione del principio di eguaglianza che regola le relazioni sociali e si rivela animato dalla volontà di infliggere a qualcuno un'umiliazione morale allo scopo di dimostrare la propria superiorità. *Hybris* rappresenta la forma suprema dell'ingiustizia, nonché la più grave ragione dell'insorgere del sentimento collerico in colui che ha subito l'offesa. Ad essere in gioco è l'integrità dell'immagine che ciascuno ha di sé, poiché l'autostima patisce un colpo violento: *hybris* mira all'instaurazione di un rapporto squilibrato di potere ed ostacola la possibilità che il soggetto riceva, sul piano pubblico, la considerazione che merita.

Sulla dinamica intersoggettiva della costituzione e conservazione dell'identità personale converge anche la nozione di *aidōs*: essa racchiude una molteplicità complessa di significati, i quali, in prima approssimazione, possono essere ricondotti alla sfera dell'onore e del valore personale. Spesso *aidōs* è stata interpretata nella sola accezione di "vergogna" e, a proposito del suo rapporto con la giustizia, è stata talvolta giudicata come segnale di una sorta di "primitivismo" morale<sup>28</sup>; altre volte, si è invece negato che essa costituisse una forza eteronoma e oppressiva che la cultura occidentale, evolvendosi, ha successivamente abbandonato, ma anche in questi casi è stata conservata la riduttiva equivalenza di *aidōs* con la vergogna<sup>29</sup>. Tuttavia, si è detto, *aidōs* rappresenta qualcosa di più: essa non riguarda soltanto ciò che sarebbe dovuto rimanere privato e che è stato invece portato allo scoperto,

---

<sup>28</sup> Cfr. E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951; trad. it. di V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, Milano, Sansoni, 2003 e A.W.H. Adkins, *Merit and responsibility: a study in Greek values*, Oxford, Clarendon Press, 1960; trad. it. di R. Ambrosini, *La morale dei greci: da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

<sup>29</sup> A.W. Saxonhouse, *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge, University Press, 2006, p. 67, che riprende alcuni spunti di B. Williams, *Shame and necessity*, Berkeley, University of California, 1993; trad. it. di M. Serra, *Vergogna e necessità*, Bologna, il Mulino, 2007.

ma si esprime anzitutto sul piano pubblico dei rapporti sociali. *Aidōs* indica il sentimento del proprio onore e della stima di sé nella misura in cui il soggetto si percepisce come collocato in una rete di relazioni con “altri significativi”<sup>30</sup>, ovverosia con soggetti che reagiscono alla sua presenza sociale rimandandogli, di riflesso, un’immagine interpretata del suo sé. Ciò significa che *aidōs*, lungi dal ridursi alla sola vergogna, segnala la consapevolezza della genesi relazionale dell’identità personale e in questo senso deve essere riletto il suo rapporto con la giustizia, così come la sua presenza originaria e costitutiva in ogni forma di vita umana associata.

In conclusione, le nozioni di *hybris* e di *aidōs* fanno parte della nebulosa collerica nella misura in cui rappresentano, rispettivamente, la causa efficiente della reazione d’ira e l’oggetto che essa mira a difendere: in quanto espressione dell’ingiustizia fondamentale, *hybris* conferisce ad *orgē* una dimensione morale dotata di valore, perché «sopportare di essere oltraggiato e permettere che lo siano i propri cari è cosa da schiavi»<sup>31</sup>; d’altra parte *aidōs*, rivelandosi come presupposto di una concezione relazionale dell’identità personale, proietta la collera nella sfera dei rapporti di potere tra soggetti, valorizzandola quale passione eminentemente politica. Infine, come vedremo, l’interazione concettuale di questi elementi costituisce l’anima della tensione teorica con cui Aristotele getta luce sulle molteplici declinazioni di un sentimento che egli giudica degno di un carattere nobile; ed è proprio in virtù di tale giudizio che, fin dall’antichità, ha meritato il celebre titolo di *defensor irae*<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> L’espressione è dello psicologo sociale George Herbert Mead, il quale la conia nell’ambito della propria teoria del riconoscimento intersoggettivo (cfr. G.H. Mead, *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviourist*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti, 2010).

<sup>31</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1126a 9-10.

<sup>32</sup> Sen. *De ira* III 3.1.

## II. Hybris

### *Prepotenza e abuso nel diritto attico*

Nell'Atene classica esisteva la possibilità, di cui ci è arrivata testimonianza indiretta in numerose orazioni e commedie, di intentare una *graphē hybreōs*<sup>1</sup>. È noto come, ad Atene, le azioni ordinarie si distinguessero in azioni pubbliche (*graphai*) e azioni private (*dikai*)<sup>2</sup>, a cui si aggiungevano anche le azioni straordinarie, come la *apagōgē*, la *endeixis* e la *ephēgēsis*, che erano tutte pubbliche<sup>3</sup>. La ricerca di un criterio unico e fondante per la distinzione tra azioni pubbliche e private è ostacolata da una serie di afferenze trasversali che vale la pena ricordare: nella categoria delle azioni pubbliche rientravano, oltre alla corruzione dei magistrati e altri reati palesemente lesivi dell'interesse pubblico, anche il furto e l'adulterio;

---

<sup>1</sup> In merito alle ragioni per cui, pur esistendo la *graphē hybreōs*, non ci sono pervenute orazioni che riguardano direttamente questo tipo di azione si vedano, tra gli altri, M. Gagarin, *The Athenian Law against Hybris*, in G.W. Bowersock - W. Burkert - M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin-New York, de Gruyter, 1979, pp. 229-236 e R. Osborne, *Law in action in Classical Athens* in «The Journal of Hellenic Studies», 105 (1985), pp. 40-58 (pp. 50 ss.). Conosciamo soltanto due casi di *graphē hybreōs*, citati rispettivamente da Iseo nella *Successione di Kiron* (Diokles, che aveva sequestrato il cognato e ordito una macchinazione perché egli fosse dichiarato *atimos*, viene accusato con una *graphē hybreōs* non ancora dibattuta: γραφήν ὑβρεως γραφεις οὐδέπω τούτων δίκην δέδωκε, Is. VIII.41) e da Demostene nella prima orazione *Contro Stefano per falsa testimonianza* (Apollodoro dichiara di aver intentato una *graphē hybreōs* contro Formione: γραφήν δὲ ὑβρεως γράφομαι πρὸς τοὺς θεσμοθέτας αὐτόν, Dem. XLV.4); nell'orazione *Contro Conone* (Dem. LIV) Aristone, che accusa Conone per percosse, dichiara che avrebbe potuto intentare una *graphē hybreōs*, ma di avere optato per una *dike aikeias* su suggerimento degli amici, i quali gli hanno consigliato di non intraprendere azioni legali eccessivamente impegnative (Dem. LIV.1). Il suggerimento che Aristone accoglie deve con ogni probabilità essere inteso con riferimento alla multa di mille dracme cui sarebbe stato condannato chi avesse intentato una *graphē hybreōs* e non avesse poi ottenuto almeno un quinto dei voti della giuria (cfr. Dem. XXI.47). Un ulteriore motivo per cui, nonostante la disponibilità di questo tipo di azione, l'accusa più di frequente optava per azioni alternative potrebbe consistere nel fatto che la vittoria in una *graphē hybreōs* non comportava vantaggi economici, poiché l'ammenda doveva essere pagata allo Stato: infatti, il legislatore «ha ritenuto che chi tenti di compiere un atto di insolenza commetta un torto contro la città, non solo contro la vittima dell'atto, che per la vittima sia adeguato risarcimento la punizione del colpevole e che non le sia consentito per fatti simili ricavare denaro per sé» (Dem. XXI.45).

<sup>2</sup> La distinzione che qui adotto, mutuandola da R.J. Bonner e G. Smith (*The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, pp. 170 ss.) e da A. Biscardi (*Diritto greco antico*, pp. 256-261), può essere giudicata generica. Il quadro giuridico è reso più complesso da A.R.W. Harrison (*The Law of Athens*, vol. II: *Procedure*, p. 74 ss.), il quale ritiene che la distinzione tra azioni pubbliche e private sarebbe da ricondursi a quella tra δίκαι δημόσια e δίκαι ἴδια (cfr., p. es, Arist. *Ath. Pol.* 67) e dovrebbe essere fondata sulla differenza, sottolineata da Demostene nell'orazione *Contro Midia* (44), tra ingiustizie commesse contro un individuo, da un lato, e ingiustizie commesse contro un individuo ma aventi rilevanza pubblica, dall'altro; d'altra parte, la distinzione tra δίκαι e γραφαί consisterebbe, sul piano procedurale, nel fatto che mentre una *graphē* poteva essere intentata da chiunque, qualificati ad intentare una *dike* erano soltanto la vittima o i suoi parenti o congiunti (cfr. in merito anche U.E. Paoli, *Studi di diritto attico*, pp. 249 ss.).

<sup>3</sup> Nello specifico, le azioni straordinarie si distinguevano a loro volta in azioni pubbliche suppletive (come l'*apagōgē*) e azioni pubbliche di controllo (le *ἐϋθυναί*).

d'altra parte, nella categoria delle azioni private rientravano i reati di omicidio. In merito si è ipotizzato che con le *graphai* venissero perseguiti tutti i reati che mettevano a repentaglio gli interessi fondamentali della *polis* (compresa l'inviolabilità della proprietà privata e della compagine familiare) e che l'omicidio fosse perseguito con le *dikai* perché la sua repressione, dal punto di vista giuridico, aveva un'origine pre-politica; inoltre, la *polis* poteva intervenire indirettamente nei casi di omicidio, per esempio intentando una *graphē asebeias* contro chi non avesse perseguito l'omicida, pur avendone la facoltà e il dovere<sup>4</sup>.

Nel linguaggio giuridico dell'Atene classica, dunque, *hybris* aveva un significato preciso, riferendosi a un determinato tipo di azione pubblica, che poteva essere intentata da chiunque (*ho boulomenos*)<sup>5</sup> e che prevedeva varie sanzioni, la più severa delle quali era la pena di morte. La giustificazione della natura pubblica della *graphē hybreōs* si può ben cogliere qualora la si confronti, per esempio, con la *dikē aikeias*: se quest'ultima consisteva in un'azione per lesioni personali quando il movente era riconducibile a uno stato passionale dell'imputato<sup>6</sup>, la configurazione giuridica della *graphē hybreōs* dipendeva dall'individuazione, come causa della violenza, del puro piacere di infliggerla: la sopraffazione, tanto più se fine a se stessa, rappresenta il più grave insulto all'eguaglianza e non può pertanto essere in nessun caso tollerata da un ordinamento pubblico che si fondi su principi democratici. Che l'essenza dell'atteggiamento hybristico si esprima nell'adozione di un comportamento sprezzante senza che si intenda ottenere alcun beneficio o vantaggio personale se non il piacere stesso di insultare, dimostrando, in tal modo, la propria presunta superiorità, è

---

<sup>4</sup> Si veda A. Biscardi, *Diritto greco antico*, cit., p. 160, nota 79 e pp. 256 ss. Di fatto, Biscardi fa propria e rielabora una tesi già espressa da U.E. Paoli (*Studi di diritto attico*, pp. 249-250): «...alcune azioni penali sono state ricevute nel diritto statale da un precedente e preesistente diritto elaborato da enti come la famiglia, la fratria, il tiaso. [...] Lo Stato, avocando a sé il diritto punitivo di tali enti, che, se esercitato sui componenti è magistero punitivo, se sui componenti di enti affini è rappresaglia, eredita da quegli enti la norma penale. E, naturalmente, l'eredita col carattere e nelle forme precedentemente elaborate; cosa che spiega come mai l'azione di omicidio rimanesse, non ostante la sua riconosciuta gravità, azione privata».

<sup>5</sup> Secondo quanto riportato da Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* e da Plutarco nelle *Vite parallele*, era stato Solone a introdurre la facoltà, per chiunque, di intervenire in favore di un terzo leso («pare che della costituzione soloniana questi tre aspetti siano stati i più democratici: [...] che fosse possibile, a chi lo voleva (τῷ βουλευμένῳ) intervenire in difesa di chi aveva subito ingiustizia», Arist. *Ath. Pol.* 9; «pensando poi che bisognava tutelare meglio la debolezza del popolo, diede a ognuno la facoltà di assumere la difesa di chiunque avesse subito un torto», Plu. *Sol.* XVIII.6). Su questo aspetto della riforma soloniana si vedano, tra gli altri, gli studi di G.M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, ch. 4, di R.J. Bonner & G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, pp. 120 ss. e 167 ss., e di G. Vlastos, *Solonian Justice*, «Classical Philology», vol. 41, n. 2 (Apr. 1946), pp. 69-70.

<sup>6</sup> Della δίκη αἰκείας, di competenza dei Quaranta, fa menzione, tra gli altri, Aristofane nelle *Ecclesiazuse* (v. 663); sulla base del testo aristofanese si può indurre che la sanzione prevista a seguito di tale accusa fosse un'ammenda in denaro. Tale ipotesi è confermata anche dall'orazione di Demostene *Contro Conone* e da quella di Isocrate *Contro Lochite*, entrambe relative a casi di percosse.



quanto sostiene Aristotele nel brano della *Retorica* dedicato alla definizione della *hybris* come una delle tre specie dell'offesa (*oligoria*) che genera una giusta collera:

Chi è insolente offende, perché l'insolenza consiste nel fare o nel dire qualcosa che rappresenta un'ignominia per chi la subisce, non per ottenere qualche altro vantaggio personale, ma per provare piacere – in quanto restituire ciò che si è subito non significa oltraggiare, ma vendicarsi. La causa del piacere che gli uomini provano nell'insolentire è il fatto che credono, facendo del male agli altri, di risultare essi stessi superiori<sup>7</sup>.

Inoltre, in un passaggio di poco precedente a quello appena citato, il comportamento hybristico viene esplicitamente messo in relazione al fine di disonorare qualcuno e, con ciò, di ricavarne piacere: οὐ γὰρ ἐπάταξεν πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἔνεκά του, οἷον τοῦ ἀτιμάσαι ἐκείνον ἢ αὐτὸς ἡσθῆναι<sup>8</sup>. Senza voler discutere le ormai superate interpretazioni tradizionali del significato del concetto di *hybris*<sup>9</sup>, che è stato spesso declinato in chiave religiosa e interpretato come afferente alla sfera di quei comportamenti umani eccessivi che, in quanto tali, rappresentano un atto di sfida nei confronti della divinità o, almeno, dei precetti delfici relativi al *mēden agan*<sup>10</sup>, rimane possibile isolare

---

<sup>7</sup> ὁ ὑβρίζων δὲ ὀλιγοῦν· ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνῃ ἐστὶν τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα το γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅτι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθῇ· οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὑβρίζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται. Αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται κακῶς δρῶντες αὐτοὺς ὑπερέχειν μᾶλλον (Arist. *Rhet.* 1378b). Si veda anche *Pol.* 1311a 34-35, ove Aristotele distingue tra chi commette un attentato perché, adiratosi, vuole vendetta e chi, invece, lo fa per la supremazia (ὑπεροχῆς).

<sup>8</sup> Arist. *Rhet.* 1374a 15-17. La particella ἢ è in realtà disgiuntiva: la traduzione del brano riportato è dunque «non se si è colpito si è comunque oltraggiato, ma se lo si è fatto in vista di un certo fine: per esempio, di disonorare la persona oppure di provare noi stessi piacere» (c.v.o mio). Tuttavia, rileggendo questo passaggio alla luce delle riflessioni successive sul tema della *hybris* (segnatamente: Arist. *Rhet.* 1378b 23-30), pare chiaro che esista un nesso causale tra il disonorare qualcuno e il provare piacere.

<sup>9</sup> Una critica delle interpretazioni tradizionali, elaborata sulla base del brano della *Retorica* dedicato alla *hybris*, è stata avanzata, tra gli altri, da Fisher in *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (cfr. specialmente la *Introduction*, pp. 1-6); si vedano anche D.M. MacDowell, *Hybris in Athens*, in «Greece and Rome», vol. 23, n. 1 (1976), pp. 14-31 e Id., *Introduction in Demosthenes. Against Meidias. Introduction, translation and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

<sup>10</sup> Per una rassegna bibliografica esaustiva con riferimento alle interpretazioni tradizionali della *hybris* si veda la *Introduction* di Fischer in *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, pp. 2-3. Per quanto riguarda le occorrenze letterarie del termine *hybris* in cui esso significa disobbedienza nei confronti degli dèi si veda MacDowell, *Hybris in Athens*, cit., pp. 20 ss. Che in generale il significato di *hybris* non abbia a che fare con la sfera del divino non significa che non esistano, specialmente nei drammi tragici, alcuni, celebri luoghi in cui si verificano delle eccezioni, le quali rimangono tuttavia, nel complesso, isolate. Tra gli altri, a titolo di esempio, si vedano Eschilo, *Persiani*, vv. 807-822: «là li attendono le sofferenze più atroci, punizione / per propositi tracotanti (ὕβρεως), empi. Vennero in terra greca / e non ebbero ritegno a rapinare le statue degli dèi, / a bruciarne i templi: saccheggiarono gli altari, rovesciarono al suolo / gli idoli dei divini in cumuli confusi»; Euripide, *Ippolito*, v. 474: la Nutrice ammonisce Fedra poiché «è solo tracotanza (ὕβρις) voler essere più potenti degli dèi»; *Baccanti*, vv. 553-555: il Coro si rivolge a Dioniso contro Penteo con le parole «vieni giù dall'Olimpo, sovrano / scuotendo il tirso dorato. / Inchioda la tracotanza (ὕβριν) / di quest'uomo sanguinario». Come osserva MacDowell, «there are only two ways in which *hybris* may be the concern of the gods. One is that if a man treats a god with *hybris*, that of course is a religious offence, and the god is likely to

un'accezione squisitamente “umana” del termine, connotato politicamente, derivandola, nei tratti essenziali, dalla *Retorica* di Aristotele. In questo senso, lo spessore politico e giuridico del concetto si fonda sul suo inserimento nel quadro delle relazioni sociali tra gli uomini piuttosto che in quello del rapporto tra l'uomo e il divino e si esprime nella comprensione della *hybris* come adozione di un comportamento violento e offensivo volto a umiliare un altro soggetto, ferendone l'onore, per il puro piacere di soverchiare<sup>11</sup>. È lo stesso Aristotele, del resto, a esplicitare il nesso tra *hybris* e *atimia*, laddove specifica che ὕβρεως δὲ ἀτιμία, ὁ δ' ἀτιμάζων ὀλιγωρεῖ: il disonore è caratteristico della *hybris*, ché disonorare qualcuno significa offenderlo<sup>12</sup>. L'affermazione dell'indipendenza della *hybris* da un fine che non sia il puro piacere di affermare con la violenza la propria superiorità è ricorrente nell'oratoria. Si pensi, a titolo di esempio, all'*Areopagitico* di Lisia, il cui cliente, accusato di aver estirpato un tronco di ulivo sacro da un terreno di sua proprietà<sup>13</sup>, produce il seguente argomento:

fino ad oggi, cittadini del Consiglio, quando avessero detto che sono abile e preciso, lontano dall'agire a caso e sconsideratamente, mi sarei offeso, pensando che mi si dipingeva in un modo che non mi conveniva; adesso invece vorrei che questa fosse la vostra opinione unanime: ne verreste così a dedurre che, accingendomi a un lavoro del genere, avrei calcolato il vantaggio realizzabile coll'estirpare il tronco d'olivo e l'eventuale danno a lasciarlo dov'era; il guadagno da ricavarsi passandola liscia e i guai che mi attiravo da parte vostra, una volta scoperto. In questi casi, infatti, *uno agisce non per spirito di sopraffazione* (οὐχ ὕβρεως), *ma in vista di un utile* (c.vo mio)<sup>14</sup>.

---

react. The other is that if one holds a religious belief [...] that all wrongdoing is punished by the gods, then it follows that the gods punish *hybris* along with all other wrongdoing, because *hybris* is wrong. But that does not mean that the word itself is a religious one» (D.M. MacDowell, *Hybris in Athens*, cit., p. 22).

<sup>11</sup> In questa direzione, in campo giusgreco, vanno gli studi di MacDowell (*Hybris in Athens, in Greece and Rome*), secondo cui con il termine *hybris* non sarebbe mai stato indicato un illecito di tipo religioso, e di Fisher (*Hybris. A study...*), che interpreta la *hybris* come illecito tipicamente sociale.

<sup>12</sup> È proprio il disonore (*atimia*), prima e più ancora del danno in sé subito, che la vittima di un atto hybristico lamenta: cfr., per es., Isoc. XX.5-6: «non è per il puro danno derivatomi dalle percosse bensì per l'insulto e lo spregio (ὕπερ τῆς αἰκίας καὶ τῆς ἀτιμίας) che sono venuto a chiedere soddisfazione; ed è questo che più deve muovere a sdegno gli uomini liberi e dar luogo alla massima punizione». Poco prima, il cliente di Isocrate aveva specificato che «se l'episodio non avesse avuto carattere di oltraggio (ὕβρις)» (5) non si sarebbe mai presentato davanti alla giuria.

<sup>13</sup> Come testimonia Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi*, «un tempo la città vendeva il raccolto; e se qualcuno estirpava o tagliava un olivo sacro, lo giudicava il Consiglio dell'Areopago, e se lo riconosceva colpevole, lo condannavano a morte. Da quando però il proprietario della terra paga l'olio, è rimasta la legge, ma è stato abolito il processo» (Arist. *Ath. Pol.*, 60.1-2); si veda anche l'orazione di Demostene *Contro Macartato*, in cui è riportato il testo della legge in materia di olivi sacri: «se uno svelle in Atene un olivo, purché non se ne serva per un tempio pubblico o demotico, o per uso proprio sino a svelarne due ogni anno, o per un morto, pagherà all'erario la multa di cento dramme, della quali la decima parte sarà assegnata per la Dea [...] Le cause saranno introdotte innanzi ai magistrati che hanno cura di tale materia» (Dem. XLIII, 71).

<sup>14</sup> Lys. VII.13.

Ma è soprattutto Demostene, nella celebre orazione *Contro Midia*, ad affrontare il problema della *hybris* e a fornirne una descrizione che si concilia alla perfezione con quella elaborata da Aristotele. Nel corso dell'intera orazione Demostene mette in luce gli elementi costitutivi del comportamento hybristico e le reazioni che esso provoca nelle vittime passando in rassegna le ingiustizie che egli stesso ha subito da parte di Midia; fino ad arrivare al celebre passaggio in cui tematizza esplicitamente, con raffinata attenzione psicologica, il nesso indissolubile che lega la *hybris* al disonore e alla collera della vittima:

molti sanno che Eveone, il fratello di Leodamante, uccise Beoto ad un pranzo davanti ai convitati per aver ricevuto una percossa sola. Non era stata la percossa ad accendere la sua ira, ma il disonore: ciò che è grave per gli uomini liberi, infatti, non è essere colpiti, benché di per sé sia cosa grave, ma essere colpiti con insolenza (*eph'hybrei*). Chi sferra un colpo, Ateniesi, può fare molte cose, alcune delle quali la vittima non sarebbe neppure in grado di descrivere ad un altro, con l'espressione del volto, con lo sguardo, con la voce, quando colpisce dimostrando insolenza, quando colpisce dimostrando ostilità personale, quando colpisce coi pugni, quando colpisce in faccia. È questo che irrita, è questo che manda fuori di sé, non abituati a essere vilipesi. Nessuno, Ateniesi, riferendo queste cose, potrebbe rendere agli ascoltatori l'idea della loro gravità con la stessa evidenza con cui l'oltraggio (*ē hybris*) si manifesta nella realtà dell'atto alla vittima e agli spettatori (21.72).

Nel prosieguito del brano Demostene ha cura di sottolineare come egli stesso abbia ragioni ancora più forti di quelle di Eveone per indignarsi nei confronti di Midia, poiché Eveone «fu colpito da un suo conoscente, che era anche ubriaco», mentre lui è stato oltraggiato da un «nemico personale, sobrio, di mattina, che agiva così per insolenza (*hybrei*) e non sotto l'effetto del vino». Di nuovo, perché la *hybris* sia davvero tale è necessario sia connotata dal piacere di offendere, che si manifesta specificamente nell'assenza della ricerca di vantaggi personali e nel compimento dell'atto hybristico secondo un progetto intenzionale e non, come nel caso di Eveone e Beoto, in stato ebbrezza, né sotto l'impulso di passioni subitanee: «ciò che uno sia stato indotto a fare sotto l'impulso del momento, si può ammettere che lo abbia fatto spinto dall'ira anche se ha agito con insolenza; ciò che invece si scopra fare illegalmente da molto tempo, per molti giorni di continuo, non solo non ha assolutamente nulla a che vedere con quanto si fa in preda all'ira, ma è evidente che chi commette tali atti d'insolenza agisce con premeditazione» (21.41). In termini precisi Demostene descrive l'uomo hybristico così: «un tipo impudente e insolente con molti, che considera alcuni alla stregua di straccioni, altri di feccia, altri di nullità» (21.185); è questo l'atteggiamento dell'uomo prepotente, che prova piacere e gratificazione nell'offendere chi egli crede non abbia valore. In conclusione, l'assenza, nel comportamento hybristico, di fini

diversi dal puro piacere di insultare consente, in primo luogo, di distinguere la *hybris* come reato perseguibile da altri tipi di reato quali, per esempio, le lesioni personali (*aikēia*)<sup>15</sup>, le diffamazioni (*kakēgoria*) o i danni patrimoniali (*blabē*); inoltre, è su queste basi possibile apprezzare meglio la natura pubblica della *graphē hybreōs*, che si configura appunto come accusa nei confronti di chi non solo ha violato l'eguaglianza, ma lo ha fatto per spregio dell'eguaglianza stessa e non per ricavarne qualche profitto personale.

Il testo della legge in materia di *hybris* è riportato per intero nell'orazione di Demostene *Contro Midia* (47). Il primo paragrafo è citato anche da Eschine in *Contro Timarco* (15-16), ove compare però un seguito del testo legislativo completamente differente rispetto a quello conservato nell'orazione demostenica<sup>16</sup>. Poiché in più luoghi si parla di *una* (sola) legge in materia di *hybris* (ὁ τῆς ὑβρεως νόμος; cfr. p. es. Eschine, *Contro Timarco*, 15 e Demostene, *Contro Conone*, 24) una delle due versioni deve essere apocrifa ed è opinione pressoché unanime che la norma autentica sia quella riportata da Demostene<sup>17</sup>. Il testo demostenico recita come segue:

Qualora qualcuno commetta un atto d'insolenza nei confronti di una persona, bambino o donna o uomo, libera oppure schiava, o compia contro uno di questi un'azione illegale, presenti contro di lui ai tesmoteti una denuncia pubblica chi lo desideri degli Ateniesi aventi diritto, e i tesmoteti riferiscano il caso all'Eliea entro trenta giorni dalla denuncia, qualora non lo impediscano gli impegni pubblici, altrimenti non appena possibile. Chiunque l'Eliea riconosca colpevole, si stabilisca immediatamente a suo carico la condanna, la pena che sia ritenuto meritevole di subire o l'ammenda che sia ritenuto meritevole di pagare. Quanto a coloro che promuovano personalmente processi pubblici secondo la legge, qualora non si dia corso alla denuncia oppure, pur avendole dato corso, non si ottenga un quinto dei voti, si paghino mille dracme al tesoro dello Stato. Ove per la propria insolenza si sia condannati a una pena pecuniaria, si rimanga reclusi finché non si paghi, se si è stati insolenti nei confronti di un libero<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Chiarissima è in merito la definizione che compare nella Suda, ove la *hybris* viene distinta dalle percosse proprio in virtù della sua natura umiliante. Ὑβρις· ἡ μετὰ προπηλακισμοῦ καὶ ἐπηρείας, αἰκία δὲ πληγαὶ μόνον: «*hybris* è un'aggressione caratterizzata dall'insulto e dall'offesa, mentre le percosse sono solo pugni» (trad. mia). Anche la definizione del verbo ὑβρίζειν (ἐπὶ τοῦ αἰσχροῦς διαιτᾶσθαι: «ha a che fare con un comportamento che genera disonore», trad. mia) sottolinea l'aspetto ingiurioso della *hybris*.

<sup>16</sup> Per il testo di Eschine cfr. *infra* p. 32.

<sup>17</sup> Tra gli altri, è MacDowell a sostenere questa tesi, con l'argomento che, se la legge era una sola, è necessario immaginarla come generale, capace di coprire tutti i casi di *hybris*, mentre il testo riportato da Eschine è molto specifico e riguarda soltanto le molestie sessuali a danno dei fanciulli (MacDowell, *Against Meidias*, p. 263). Del resto, lo stesso Eschine accenna a un *nomos tes hybreōs* che sanziona gli oltraggi inflitti a fanciulli, uomini e donne (Aeschin. I.15) prima di citare un testo che, invece, riguarda solo i fanciulli.

<sup>18</sup> Ἐάν τις ὑβρίζη εἷς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δούλων, ἢ παράνομόν τι ποιήσῃ εἰς τούτων τινά, γραφέσθω πρὸς τοὺς θεσμοθέτας ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἔξεστιν, οἱ δὲ θεσμοθέται εἰσαγόντων εἰς τὴν ἡλιαίαν τριάκοντα ἡμερῶν ἀφ' ἧς ἂν ἡ γραφή, ἔαν μὴ τι δημόσιον κωλύῃ, εἰ δὲ μὴ, ὅταν ἡ πρῶτον οἶόν τε. ὅτου δ' ἂν καταγνῶ ἡ ἡλιαία, τιμᾶτω περὶ αὐτοῦ παραχρῆμα, ὅτου ἂν δοκῇ ἄξιος εἶναι παθεῖν ἢ ἀποτεῖσθαι. ὅσοι δ' ἂν γράφωνται (γραφὰς ἰδίας) κατὰ τὸν νόμον, ἔαν τις μὴ ἐπεξέλθῃ ἢ

Nell'ambito delle pur divergenti interpretazioni di questo testo legislativo, condivisa è la valutazione della natura specificamente ingiuriosa del comportamento *hybristico*, il quale non si risolve in una semplice, seppur grave, aggressione, ma è connotato dalla volontà di infliggere un'umiliazione. Su questo piano sono sostanzialmente compatibili, per esempio, la lettura di Douglas M. MacDowell<sup>19</sup> da un lato e quella di Michael Gagarin dall'altro, nonostante le conclusioni cui gli studiosi giungono siano differenti per quanto riguarda il profilo "tecnico" di quella che si suppone sia stata l'applicazione giuridica della norma in esame. Se per MacDowell la coesistenza della legge in materia di *hybris* con le altre leggi preposte a sanzionare i reati contro la persona si spiega alla luce della differenza tra le intenzioni di chi si comporta in modo *hybristico* e chi compie un atto violento<sup>20</sup> (il primo è animato dalla volontà di procurare un disonore, mentre il secondo agisce per ricavare vantaggi personali), secondo Gagarin il *nomos tēs hybreōs* avrebbe rappresentato una categoria riassuntiva di tutti i reati contro la persona<sup>21</sup>, ciascuno dei quali rimaneva separatamente regolato da norme specifiche: lo scopo della legge sarebbe dunque stato quello di aggravare

---

ἐπεξίων μὴ μεταλάβῃ τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων, ἀποτείσάτω χιλίας δραχμὰς τῷ δειμοσίῳ. ἐὰν δὲ ἀργυρίου τιμηθῇ τῆς ὑβρεως, δεδέσθω, ἐὰν {δὲ} ἐλεύθερον ὑβρίσῃ, μέχρι ἂν ἐκτείσῃ (Dem. XXI.47).

<sup>19</sup> Per una rassegna esaustiva delle prospettive critiche elaborate in materia di *nomos tes hybreōs*, sia sul problema dell'applicazione della norma, sia per le questioni relative alla sua datazione, si veda l'ampio e documentato studio di Fisher sul tema della *hybris* (pp. 53-62). Rispetto a MacDowell, che fornisce della *hybris* un'interpretazione più ampia, Fisher è attento a tematizzare il nesso causale tra *hybris* e disonore. D'altra parte, MacDowell sottolinea come parte integrante del concetto di *hybris* sia non soltanto l'umiliazione della vittima, ma anche - e soprattutto - l'autoindulgenza e l'indisciplina dell'uomo *hybristēs* (cfr. MacDowell, *Meidias*, p. 21). In questo senso la prospettiva di MacDowell influenza la direzione presa da Cairns, che trova una coincidenza tra *hybris* e *pleonexia* (cfr. *infra*, nota 34). Vale la pena segnalare, infine, la posizione di Kenneth J. Dover, che descrive molto efficacemente l'atteggiamento *hybristico*, evidenziandone i tratti antisociali, con queste parole: l'uomo *hybristēs* concepisce «a wish [...] to establish a dominant position over his victim in the eyes of the community, or [...] a confidence that by reason of wealth, strength or influence he could afford to laugh at equality of rights under the law and treat other people as if they were chattels at his disposal» (Dover, *Greek Homosexuality*, p. 35).

<sup>20</sup> «The difference between *hybris* and the other offences lies in the offender's state of mind and intention. Exactly what state of mind is implied by *hybris* is itself disputed [...]; but the point here is that, in my view, a prosecutor for *hybris* would need, whereas a prosecutor for *aikēia* would not need, to provide evidence of the offender's state of mind and intention. This explains why the law of *hybris* existed concurrently with the other laws about personal violence, without being redundant» (D.M. MacDowell, *Against Meidias*, Commentary, p. 264). In realtà, come già osservato (cfr. nota precedente), con «the offender's state of mind» MacDowell indica una generica aspirazione al "di più", all'eccesso; in questo senso l'uomo *hybristēs* e quello *pleonektēs* verrebbero a condensarsi in un'unica figura.

<sup>21</sup> Come egli stesso nota, la sussunzione dei reati contro la persona nella macrocategoria della *hybris* è in linea con la tripartizione delle tre fondamentali categorie di reato che aveva individuato Ippodamo di Mileto secondo quanto Aristotele riporta nella *Politica*: «pensava che tre soltanto dovessero essere le specie di leggi, in quanto solo tre sono i fatti sui quali si può istituire un processo: l'oltraggio, il danno e l'omicidio (ὑβριν βλάβην θάνατον)» (Arist. *Pol.* 1267b 37-39). Cfr. Gagarin, *The Athenian Law against Hybris*, in *Arktouros*, cit., p. 234 nota 18.

la sanzione comminata da tali norme specifiche e di consentire lo sfruttamento di un'azione pubblica (*graphê*) che, in quanto tale, poteva essere intentata da chiunque e non soltanto dalla vittima in prima persona. Entrambi gli studiosi, tuttavia, concordano sul fatto che un'aggressione *hybristica* si distinguesse per gravità dagli altri tipi di aggressioni e per quanto Gagarin non faccia propria la tesi in base a cui la *hybris* costituisce un atto gratuito di prepotenza, ne fornisce comunque un'interpretazione, più generica, nei termini di un'aggressione pretestuosa<sup>22</sup>.

La natura ingiuriosa della *hybris* implica d'altra parte la necessità che vi sia una vittima; per assumere tratti *hybristici* l'aggressione deve essere compiuta a danno di qualcuno: *eis tina*, secondo il testo della legge, che specifica poi come per "qualcuno" si debba intendere un fanciullo, una donna o un uomo. Un comportamento eccessivo di per se stesso non è sanzionato dalla legge in materia di *hybris*, così come non lo è neppure il far mostra di atteggiamenti oltraggiosi dei confronti degli dèi; in altre parole, bisogna che vi sia una vittima e che questa vittima sia umana. L'ulteriore specificazione che compare nel primo paragrafo<sup>23</sup> del testo legislativo riguarda lo stato di libero o di schiavo della vittima dell'atto *hybristico* e, piuttosto sorprendentemente, la norma non prevede distinzioni di sorta. I primi a stupirsi e a sollevare la questione sono proprio Demostene ed Eschine: Demostene sottolinea «l'umanità della legge (*tou nomou tēs philanthrōpías*), che vieta di commettere atti di insolenza persino nei confronti degli schiavi» e si spinge a sostenere che essa sarebbe apprezzata addirittura dai barbari; Eschine definisce la clausola che riguarda gli schiavi come «la più lungimirante di tutte (*phantōn arista*)». Infatti, l'atto *hybristico* non danneggia soltanto la vittima che colpisce in modo diretto, ma anche e soprattutto la comunità politica nel suo complesso, poiché rappresenta la più grave violazione del principio di eguaglianza: per questo - sostiene Eschine - il legislatore ha aggiunto la clausola sugli schiavi, al fine di affermare ancora più rigorosamente «il principio di non perpetrare oltraggio contro i liberi». In altre parole, «secondo il legislatore, in un regime democratico, chi commetta oltraggio contro chicchessia non è degno di partecipare alla vita pubblica»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> A questo proposito Fisher muove a Gagarin la critica di aver esaminato le fonti in maniera pregiudizialmente selettiva (cfr. Fisher, *Hybris*, cit., p. 55).

<sup>23</sup> Il primo paragrafo è identico in Demostene XXI.47 ed Eschine I.15, fatta eccezione per il fatto che nel brano trasmessoci da Demostene compare un pronome indefinito (τινα) che Eschine potrebbe avere omissso.

<sup>24</sup> "Ὅλως δὲ ἐν δημοκρατίᾳ τὸν εἰς ὄντινον ὕβριστήν, τοῦτον οὐκ ἐπιτήδειον ἐγῆσατο εἶναι συμπολιτεύεσθαι (Aeschin. I.17).

Naturalmente, l'idea che anche uno schiavo possa essere considerato vittima di un comportamento hybristico può apparire di difficile conciliazione con l'interpretazione della *hybris* come aggressione contro l'onore di un altro, poiché gli schiavi - com'è noto - non hanno onore; d'altra parte, il fatto che sia Demostene sia Eschine sentano la necessità di fornire, in merito, delle spiegazioni è la conferma che tale interpretazione è fondata. È verosimile che nonostante si trattasse di schiavi, che in quanto tali potevano subire, per legge, pene corporali e torture<sup>25</sup>, la violenza fisica degradante, esercitata al di fuori del contesto giudiziario e con il fine della pura prevaricazione, rappresentasse un atto hybristico<sup>26</sup>. Ciò che conta, tuttavia, indipendentemente dal fatto che qualcuno sia mai stato realmente condannato per aver commesso *hybris* contro uno schiavo, è che anche questa clausola - per lo meno nei termini in cui viene discussa da Demostene e da Eschine - contribuisce ad alimentare l'idea che la *hybris* fosse percepita non solo come reato contro la persona, ma anche come crimine contro l'interesse pubblico.

Una lettura della *hybris* in chiave antisociale, unitamente alla messa in luce dell'appartenenza del concetto ad una categoria relazionale - ovverosia la comprensione del fenomeno hybristico come configurantesi *pros heteron* - è confortata anche dalla valutazione del significato delle occorrenze del termine in questione laddove esso qualifica comportamenti non umani, bensì animali o vegetali: in tutti questi casi *hybris* denota un modo di essere che risulta aggressivo o dannosamente sovrabbondante<sup>27</sup>. Il vantaggio di un'indagine sul significato di *hybris* estesa al mondo naturale consiste principalmente nella messa in luce della relazione concettuale che essa intrattiene con la nozione di κόρος; in

---

<sup>25</sup> Si pensi, per esempio, alla norma che, ad Atene, prescriveva che l'ammissibilità della testimonianza degli schiavi dovesse dipendere dal fatto di essere stata ottenuta sotto tortura: la testimonianza era un privilegio riservato ai cittadini e, dunque, gli schiavi ne erano esclusi. Esisteva addirittura una distinzione tra βάσανος e μαρτυρία, ovvero tra una testimonianza resa sotto tortura e una testimonianza volontaria (cfr. p. es. Lys. VII.36-37: «ritenevo fosse mio interesse che voi conoscestes la verità dalle torture, dai testimoni - ἐκ βασάνων καὶ ἐκ μαρτύρων - e dalle altre prove» e Isoc. XXI.4: «nessuno era presente, libero o schiavo; e così non si può essere edotti al riguardo né mediante interrogatorio con tortura né mediante testimonianza - ἐκ βασάνων μήτ' ἐκ μαρτύρων»). Si veda in merito, tra gli altri, lo studio di Harrison, *The Law of Athens*, cit., pp. 163 ss.

<sup>26</sup> Così ipotizza Fisher, sulla scorta degli studi di Morrow (G.R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbana, 1939 e Id., *The Murder of Slaves in Attic Law* in «Classical Philology», 32 (1937), pp. 210-227) e di Harrison (A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, cit.). La sua tesi è confortata anche dalle riflessioni platoniche, contenute nelle *Leggi*, in merito al trattamento da riservare agli schiavi, la cui formazione deve consistere «non nel commettere oltraggi (μήτε τινα ὑβριν ὑβριζειν)» nei loro confronti, bensì nel «compiere verso di loro, se è possibile, meno ingiustizie che verso i propri pari» (Pl. *Lg.* 777d).

<sup>27</sup> Le principali ricerche elaborate in questa direzione si devono a Douglas M. MacDowell per quanto riguarda il mondo animale (MacDowell, *Hybris in Athens*, cit., p. 15) e ad Ann Michelini per quanto riguarda quello vegetale (*Hybris and Plants...*, p. 36 ss.). Quest'ultima si dichiara disposta ad accogliere un'interpretazione "sociale" della *hybris*, confermandola sulla base dell'esito dei propri studi sulle piante, mentre MacDowell opta per una definizione più generica del concetto nei termini di esuberanza vitale ed energia in eccesso.

virtù di questa relazione è possibile mettere a fuoco più dettagliatamente la mentalità dell'uomo *hybristēs* e le condizioni nelle quali si trova ad agire. Come le bestie aggressive o i vegetali che crescono in maniera spropositata senza più dare frutti diventano tali per eccesso di nutrimento<sup>28</sup>, anche gli uomini tracotanti sono ricchi, forti e potenti<sup>29</sup>.

La combinazione *hybris-koron*, soprattutto in poesia, è molto frequente: celebri i frammenti 4 e 6 West di Solone, in cui *koros* e *hybris*, in lotta con l'Eunomia, sono l'uno genitore dell'altra<sup>30</sup>; ma si pensi anche a Pindaro e all'oracolo di Bacide citato da Erodoto<sup>31</sup>, al secondo stasimo dell'*Edipo Re* di Sofocle<sup>32</sup> o al frammento 438 di Euripide<sup>33</sup>, per citare alcuni esempi. Sotto il profilo semantico e lessicale, è impossibile non cogliere l'affinità del concetto di *hybris* con quello di *pleonexia*, che pure fa capo a *koros*, evidenziando nuovamente, in tal modo, l'afferenza di *hybris* alla categoria della giustizia: *pleonexia* è infatti - seguendo Aristotele - espressione di quell'ingiustizia che consiste nella violazione dell'eguaglianza e si configura come avidità, straripante pienezza, ingordigia<sup>34</sup>. Di questa ingiusta aspirazione all'eccesso di beni e ricchezze, *hybris* rappresenta una variante specifica che si caratterizza per la ricerca smodata di un piacere particolare, quello dell'ingiuria: l'offesa, nelle mani dell'uomo *hybristēs*, diviene strumento di una forma egoica di

<sup>28</sup> Si pensi al Filocleone delle *Vespe* di Aristofane: di tutti i invitati era «il più violento (ὕβριστότατος)», simile nel comportamento ad un «asinello rimpinzato d'orzo (ὥσπερ καχρύων ὀνίδιον εὐωχημένον)» (vv. 1303-1306); oppure, in Aristotele, alle viti che «fanno il caprone» (il riferimento è ai caproni grassi, che sono meno fertili: Arist. *HA* 546a 2), le quali «sono lussureggianti per l'alimentazione (αἱ διὰ τὴν τροφὴν ἐξυβρίζουσιν)» (Arist. *GA* 725b 35).

<sup>29</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1383 a 1 ss.: «...sono tracotanti e dispregiatori e sprezzanti (ὕβρισταὶ καὶ ὀλίγωροι καὶ θρασυεῖς); rendono tali la ricchezza, la forza, l'avere molti amici, la potenza (ποιεῖ δὲ τοιούτους πλοῦτος ἰσχυρὸς πολυφιλία δύναμις)».

<sup>30</sup> L'Eunomia «deviga le asperità, fa cessare l'insolenza (τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ)» (Sol. fr. 4 West) e «sazietà genera violenza (τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν)» (Sol. fr. 6 West).

<sup>31</sup> In questo caso è *Hybris* a essere genitrice di *Koros*: «Hybris, madre arrogante di Koros» (Pi. O. XIII.10) e «il possente Koros, figlio di Hybris» (Hdt. VIII.77).

<sup>32</sup> «Tracotanza (ὕβρις) genera tiranni. / Tracotanza, se assurdamente, in eccesso, / si gonfia di ciò che è inopportuno, inutile / sale sulle cime più alte / per poi precipitare / nel baratro scosceso della necessità / dove il suo passo vacilla» (Soph. *OT*, vv. 872-878). In questo caso il termine *koros* non compare, ma è comunque significativamente suggestiva l'immagine della *hybris* che si riempie (ὑπερπλησθῆ) invano, senza ragione (μάταν).

<sup>33</sup> ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος, οὐ φειδῶ βλου (E. fr. 438): «da ricchezza, non la parsimonia, produce violenza» (trad. mia). In questo caso, *koros* è sostituito da *ploutos*.

<sup>34</sup> Per la classificazione di *pleonexia* come ingiustizia particolare e per la definizione di uomo *pleonektēs kai anisos* si veda *Eth. Nic.* 1130 b 5 ss. Un parallelo tra *hybris* e *pleonexia* è disegnato da Cairns, il quale però tende a fare coincidere le due forme di ingiustizia, sottostimando la specificità hybristica nel più ampio panorama della *pleonexia* (cfr. D.L. Cairns, *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in «The Journal of Hellenic Studies» vol. 116 (1996), pp. 1-32). Se infatti *pleonexia* ha a che fare con gli onori, i beni, la sicurezza personale (περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν) e così via (cfr. Arist. *Eth. Nic.*, 1130b 2-3), *hybris* pertiene esclusivamente alla sfera dell'onore e dell'autoaffermazione.



autogratificazione che percepisce lo svilimento dell'onore altrui come strategia per l'acquisizione di maggior potere.

### *Sesso e potere*

Un'analisi delle occorrenze del termine *hybris* nella produzione oratoria dell'Atene classica testimonia che, in circa il diciotto per cento dei casi, esso indica un'aggressione sessuale, un comportamento sessuale improprio o, infine, una violazione dell'onore sessuale di qualcuno<sup>35</sup>; porzioni rilevanti della *Politica* di Aristotele sono dedicate alla trattazione del tema della *hybris* come abuso sessuale, così come numerosi sono i riferimenti alla violenza carnale, indicata con questo lemma o con uno dei suoi derivati, nei dialoghi platonici, nelle tragedie, nelle opere degli storici e così via. L'imposizione di un rapporto sessuale costituiva dunque una delle molteplici modalità espressive del comportamento hybristico sul piano dell'azione e l'approfondimento di questo aspetto si rivela promettente al fine di ampliare la riflessione sulla *hybris* quale inflizione di un'umiliazione al fine di affermare la propria superiorità, fino a ricomprendere il tema della violazione dell'onore non solo dal punto di vista dell'uomo *hybristēs* e della sua ricerca del piacere di offendere, ma anche da quello della vittima e del dolore che essa prova di fronte allo spregio che subisce.

Un possibile punto di partenza per l'analisi di *hybris* come reato sessuale è rappresentato da un'osservazione che Aristotele elabora nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea*: laddove definisce le leggi giuste come quelle che mirano al bene della comunità, si sofferma anche su alcune prescrizioni specifiche: «la legge comanda anche di compiere le opere che sono proprie dell'uomo coraggioso, come non lasciare il proprio posto né fuggire né gettare via le armi, e le opere proprie dell'uomo moderato, come non commettere adulterio né essere tracotante, e quelle dell'uomo mite, come non colpire né offendere»<sup>36</sup> e così via.

Adulterio (*moicheia*) e *hybris* compaiono qui insieme come esempi contrari della moderazione (*sōphrosynē*)<sup>37</sup>: *moicheia* è una precisa fattispecie giuridica, mentre *sōphrosynē* e *hybris* possono avere sia un significato generale sia uno specifico. In questo caso è

---

<sup>35</sup> D. Cohen, *Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris*, cit., p. 173.

<sup>36</sup> Arist. *Eth. Nic.*, 1129b 19-24 (c.vo mio).

<sup>37</sup> τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν.

probabilmente corretto considerare entrambi i termini nella loro accezione giuridica, considerato il fatto che occorrono insieme a *moicheia* e che il contesto in cui il brano si colloca ha a che fare con le leggi.

La *graphē moicheias*, ovverosia l'accusa di adulterio, era di competenza dei Tesmoteti, così come testimonia Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi*<sup>38</sup>. Ai Tesmoteti si rivolge Eufileto, protagonista dell'*Apologia per l'uccisione di Eratostene*: l'orazione lisiana rappresenta uno dei più celebri atti d'accusa per adulterio di cui abbiamo notizia ed è per questo molto preziosa ai fini di una ricostruzione del diritto attico in tale materia. Apprendiamo così che l'adultero colto in flagrante rischiava l'uccisione immediata da parte dell'offeso<sup>39</sup>; in alternativa, quest'ultimo poteva decidere di punire il colpevole bruciandogli i peli pubici e sodomizzandolo con un ravenello<sup>40</sup>. È importante sottolineare come, nel secondo caso, la pena inflitta mirasse principalmente a umiliare il colpevole (oltre che, verosimilmente, a procurargli dolore fisico), il cui comportamento adulterino aveva oltraggiato la *timē* del marito tradito. Nel subire la pena egli diventava, infatti, stando sempre ad Aristofane, *euruprōktos*, ovverosia «culaperto»<sup>41</sup>, venendosi a trovare in una condizione socialmente disonorevole: in questo modo, l'offeso poteva restaurare il proprio onore ferito, disonorando a propria volta l'adultero<sup>42</sup>. Che la *graphē moicheia* fosse un'alternativa all'uccisione immediata dell'adultero colto in flagrante sembra confermato da Eschine nell'orazione *Contro Timarco*:

---

<sup>38</sup> Arist. *Ath. Pol.*, 59.

<sup>39</sup> Un omicidio perpetrato a queste condizioni non comportava l'inflizione di alcuna pena, stando al testo della legge di Dracone in materia di omicidio che ci è stato indirettamente e parzialmente trasmesso da Demostene nell'orazione *Contro Aristocrate* (22, 28, 37, 53, 60): «se uno uccide involontariamente un avversario durante i giochi o uno sconosciuto in seguito a una rissa sulla strada, o un soldato, in guerra, per errore, o un uomo colto in flagranza di delitto con la moglie, la madre o la sorella o la figlia o la concubina che egli ha preso per avere dei figli liberi, per questi motivi l'autore dell'omicidio non sarà esiliato come un comune assassino» (XXIII.53); così anche Lisia nell'*Apologia per l'uccisione di Eratostene*: «voi udite, Ateniesi, che proprio nel tribunale areopagitico, a cui appartiene per tradizione ed è riconosciuto ancor oggi il diritto di giudicare i reati di sangue, è prescritto esplicitamente di non emettere verdetto di omicidio se uno, avendo sorpreso in flagrante con la moglie un adultero, abbia fatto giustizia in questo modo» (I.30-31) e in *Contro Agorato*: «un individuo del genere ha osato corrompere donne libere e fu colto in flagrante adulterio; anche per questo reato la pena è la morte» (XIII.66).

<sup>40</sup> Nelle *Nuvole* di Aristofane, rispondendo al Discorso ingiusto che incita il figlio di Strepsiade a commettere adulterio, il Discorso giusto esclama: «se poi, per averti dato retta, gli infilano un ravenello nel di dietro e lo depilano con la liscivia calda?» (Ar. *Nu.* 1083-1084).

<sup>41</sup> Così nella traduzione di R. Cantarella.

<sup>42</sup> Cfr. D. Cohen, *Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris*, in «Greece and Rome», Second Series, Vol. 38, No. 2 (1991), p. 187 nota 15.

Quale brigante, ladro, adultero, assassino, quale altro figuro, macchiatosi sì delle colpe più infami e gravi, ma di nascosto, pagherà per ciò che ha fatto? Chi perpetra un reato grave e viene colto sul fatto, nel caso che riconosca la sua colpa, viene immediatamente messo a morte; chi invece agisce in assenza di testimoni e nega di aver commesso il fatto viene giudicato nei tribunali e la verità viene indagata sulla base di argomenti indiziari (91).

Nel caso di Eratostene ed Eufileto, apprendiamo da Lisia che quest'ultimo non aveva sfruttato l'opportunità di intervenire personalmente contro l'adultero colto *in flagrante delicto* e aveva altresì rifiutato qualsiasi tipo di composizione in denaro; in nome della legge sovrana, infatti, Eufileto aveva voluto sottoporre il proprio caso a una giuria intentando una *graphē moicheia*; ciò non soltanto nel proprio interesse, ma in quello della città intera<sup>43</sup>, dimostrando in tal modo di riporre la propria fiducia nelle leggi e nel potere deterrente di una giusta condanna (47-50). Grazie a un passo di Plutarco<sup>44</sup> e a uno di Lisia<sup>45</sup> sappiamo che lo stupro veniva punito con sanzioni meno gravi della seduzione: se l'imputato in una *graphē moicheias*, qualora fosse riconosciuto colpevole, rischiava la morte, per il reato di stupro la pena prevista era di natura pecuniaria<sup>46</sup>. In effetti, il marito tradito, di fronte all'adulterio subito, poteva optare per una *graphē moicheias* qualora fosse in grado di dimostrare l'avvenuta seduzione della propria moglie da parte dell'imputato o, alternativamente, in caso di comprovato stupro, a una *δίκη βιαιών*; come vedremo, nel secondo caso anche la *graphē hybreōs* rappresentava una possibilità di azione legale.

Per quanto riguarda, invece, *sōphrosynē*, una sua definizione compare nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*<sup>47</sup>: a seguito di una descrizione generica, secondo cui la moderazione è

---

<sup>43</sup> Le *graphai* - si è detto - erano azioni pubbliche.

<sup>44</sup> Plu. *Sol.* 23: Solone «concesse il diritto di uccidere l'adultero sorpreso in flagrante. *Viceversa comminò soltanto una multa di cento dramme a uno che avesse rapito una donna libera e le avesse fatto violenza*» (c.vo mio).

<sup>45</sup> Lys. XII.32: nell'orazione è riportato il testo della legge che stabiliva che «se uno fa violenza a un uomo libero o a uno schiavo deve pagare una riparazione pari al doppio del danno; *se invece la fa a una donna, di quelle per le quali è lecito uccidere chi le seduce, deve incorrere nella stessa sanzione*» (c.vo mio). Le donne «per le quali è lecito uccidere chi le seduce» erano le mogli, le sorelle, le madri, le figlie e le concubine (cfr. Dem. XIII.53); la categoria non includeva le prostitute (cfr. Harrison, *The Law of Athens*, cit., vol. I, pp. 36-37).

<sup>46</sup> Per un approfondimento in merito alle differenti sanzioni previste per la seduzione e per lo stupro si rimanda a E.M. Harris, *Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?* in «The Classical Quarterly», New Series, vol. 40, no. 2 (1990), pp. 370-377 e a C. Carey, *Rape and Adultery in Athenian Law* in «The Classical Quarterly», New Series, vol. 45, no. 2 (1995), pp. 407-417. Per quanto riguarda specificamente le sanzioni previste per il reato di stupro cfr. Susan Guettel Cole, *Greek Sanctions against Sexual Assault* in «Classical Philology», vol. 79, no. 2 (1984), pp. 97-113. In merito, infine, alle sanzioni previste per la donna condannata per comportamento adulterino: pare che venisse interdetta dalla partecipazione a qualsiasi cerimonia religiosa (cfr. Harrison, *Law of Athens*, vol. I, p. 35-36).

<sup>47</sup> Segnatamente, Arist. *Eth. Nic.* 1117b 23-1119b 18.

«una via di mezzo nel dominio dei piaceri, l'abbiamo già detto»<sup>48</sup>, Aristotele specifica rispetto a quali piaceri, precisamente, l'uomo moderato sia virtuoso. L'amore per l'onore (*philotimia*) e l'amore per l'apprendere (*philomatheia*), per esempio, non devono essere oggetto di moderazione; inoltre, in generale, con riguardo ai piaceri non corporali non si è né moderati né incontinenti. La moderazione riguarda infatti i piaceri del corpo: specificamente, essa riguarda quei piaceri del corpo, derivanti dal senso del gusto, del tatto e, in certi casi, dell'olfatto, che suscitano un desiderio non giustificabile in base a uno stato di necessità; per esempio, l'incontinenza (*akolasia*) è tipica di chi, pur senza essere affamato, gode all'odore del cibo. Quello che qui rileva, tuttavia, e che è possibile cogliere specialmente se si ripercorre il brano sulla *sōphrosynē* con uno sguardo pregiudizialmente orientato al passo in cui essa occorre insieme a *moicheia*, è che in qualche caso eclatante gli esempi che Aristotele adduce riguardo alla moderazione hanno a che fare con i desideri e i piaceri sessuali. Sono infatti definiti incontinenti coloro che godono del profumo di unguenti: *myron* è l'olio profumato di cui tipicamente si cospargono le donne sessualmente desiderabili<sup>49</sup>. Un secondo punto interessante del brano che Aristotele, nel III libro, dedica alla *sōphrosynē* è la specificazione per cui «gli incontinenti godono della soddisfazione che nasce interamente dal toccare, sia nel caso di cibi che di bevande che dai cosiddetti piaceri afrodisiaci»<sup>50</sup>: l'espressione eufemistica serve naturalmente lo scopo di indicare l'attività sessuale e di accusare di incontinenza chi vi indulge. Ricompare la triade platonica dell'intemperanza: la temperanza ha a che fare con la sobrietà rispetto ai piaceri del bere, del mangiare e dell'amore. Nella *Repubblica*, infatti, *sōphrosynē* è esplicitamente definita come

<sup>48</sup> Il riferimento, plausibilmente, è a Arist. *Eth. Nic.*, 1107b 4-6: «nel dominio dei piaceri e dei dolori [...] la via di mezzo è la moderazione».

<sup>49</sup> Chiarissimo in merito è Tommaso d'Aquino nel commentario: «...dicimus intemperatos [...] illos qui delectantur in odoribus plumentorum vel unguentorum quibus mulieres unguuntur. In his enim delectantur intemperati propter memoriam quorundam aliorum quae concupiscunt» (*Sententia Eth.* Lib. 3 I.19 n.15). Così come anche Aspasio: *μύροις μὲν χαίρουσιν ἀναμνησκόμενοι τῶν ἑταίρων* (89.17); gli intemperanti, dunque, godono dei profumi perché si ricordano delle eteri. Il legame tra *myron* e sesso è frequente: nel *Simposio* di Senofonte, per esempio, si legge che «l'olio dei ginnasti...come è più soave che quello dell'unguento per una donna, quando ci sia, così è più desiderabile quando manchi»: *myron* è tipicamente il profumo di cui si cospargono le donne. Ancora, negli *Acharnesi* di Aristofane, il messaggero descrive così l'opulento banchetto, specificando la relazione tra profumo e donne sessualmente disponibili: «tutto è pronto: letti, tavole, guanciali, tappeti, corone, profumi, leccornie - ci sono anche le ragazze» (vv. 1089-1091); un altro esempio compare nella *Lysistrata*, quando Mirrina porta un unguento profumato a Cinesia, che vorrebbe accoppiarsi con lei (vv. 934-942).

<sup>50</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1118a 29-32. I rapporti sessuali erano definiti *aphrodisia*, ovverosia «le cose di Afrodite»; cfr. Pl. *Ep. VII*, che lamenta l'associazione a una divinità di «quel volgare e servile piacere a torto chiamato *aphrodisios*» (335b 3). Sull'argomento si veda K.J. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in «Arethusa», 6, 1973, pp. 59-74; trad. it. di E. Franchetti, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica* in Claude Calame (ed.), *L'amore in Grecia*, Laterza, 1983, pp. 5-20.

«governo dei piaceri legati al bere, al sesso e al cibo»<sup>51</sup>, così come nel *Simposio* si legge che essa consiste «nel signoreggiare piaceri e desideri», laddove non vi è «alcun piacere più forte di Eros»<sup>52</sup>. Inoltre, più avanti nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, compare un ulteriore esempio del comportamento dell'uomo incontinente, il quale commette adulterio *di'epithymian*, ovvero «per passione» (1130a 24-25). Sul piano testuale, insomma, l'affinità tra *sōphrosynē*, la sua negazione - ovvero l'incontinenza, e l'adulterio come fattispecie giuridica è piuttosto solida<sup>53</sup>.

Che *sōphrosynē* possa avere per Aristotele una stretta relazione con la dimensione dei piaceri sessuali, nella misura in cui la storia del termine ha prodotto questo tipo di nesso, è sottolineato, tra gli altri, anche da Gauthier e Jolif nel *Commentaire*<sup>54</sup>. Etimologicamente, *sōphrosynē* proviene da *sōs* e *phrēn* e significa, letteralmente, *avere una mente sana*; nell'uso, il termine acquisisce un ventaglio di significati che lo portano a oscillare, semanticamente, tra una dimensione intellettuale e una morale<sup>55</sup>. Una fase importante di tale oscillazione è quella che riguarda la sovrapposizione dell'area semantica di *sōphrosynē* con la sfera dell'attività sessuale: molto frequente è infatti l'accostamento tra temperanza, moderazione e capacità di controllo e contenimento dei piaceri del corpo. In questo senso è caratterizzato come *sōphrōn* l'uomo che si autodisciplina nel rispetto della proprietà altrui e che dunque si distingue dall'*anaidēs*, cioè colui che non possiede alcun senso dell'onore e del rispetto, e dall'*hybristēs*, il quale, per definizione, si comporta in modo violento e minaccia l'integrità fisica e morale degli altri; *sōphrōn* è anche la donna fedele al marito, così come la

<sup>51</sup> Pl. *Resp.* 389e: περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν.

<sup>52</sup> Pl. *Symp.* 196c: τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἐρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι. In generale, l'idea che l'autocontrollo e la temperanza consistessero nella capacità di sopportare la fame e la sete e di contenere il desiderio sessuale rappresentava un valore diffuso nella società greca: si veda in merito K.J. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, cit.

<sup>53</sup> Per un approfondimento del concetto di *sōphrosynē* in relazione alle proposte di Platone e Aristotele in merito alla regolamentazione della condotta sessuale si veda R. W. Wallace, *On not legislating sexual conduct in fourth-century Athens*, in Thür G.-Vélissaropoulos-Karakostas J. (herausgegeben von), «Symposion 1995; Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien, 1997, pp. 151-166.

<sup>54</sup> Gauthier - Jolif, *L'Éthique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 1970, tome II-1, pp. 236 ss.

<sup>55</sup> Nella *Morale popolare greca* Dover fornisce un elenco delle possibili traduzioni di *sōphrōn*, variabili a seconda del contesto in cui il termine occorre, che testimonia l'oscillazione semantica rilevata da Gauthier e Jolif: «“accurato”, “intelligente”, “rispettoso delle leggi”, “casto”, “ragionevole”, “prudente” o “saggio”» (K. J. Dover, *Greek Popular Morality In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974; trad. it. di L. Rossetti, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia, Paideia, 1983, p. 115). Si veda inoltre Gauthier - Jolif, *Commentaire*, cit., pp. 236-237, per una sintesi sommaria degli usi del termine *sōphrosynē* nella produzione letteraria e filosofica precedente ad Aristotele.

ragazza ancora nubile che si astiene dai rapporti sessuali<sup>56</sup>. Numerosi sono i luoghi in cui *sōphrosynē* indica la castità, a partire dalla dichiarazione di Eufileto nell'orazione di Lisia *Per l'uccisione di Eratostene*, ove egli afferma di essere stato così ingenuo da pensare che la propria moglie fosse «la donna più onesta (*sōphronetātēn*) di tutta la città»<sup>57</sup>. Ancora, *to sōphronein* significa “conservarsi vergini” nelle *Supplici* di Eschilo<sup>58</sup>; in Euripide<sup>59</sup>, quando Alceste, «sposa nobile e casta (*sōphrōn*)»<sup>60</sup>, si rivolge al talamo nuziale in cui ha perso la verginità con l'uomo per il quale ora ha deciso di sacrificare la propria vita, immagina che su di esso un giorno potrà giacere un'altra donna, più fortunata di lei, ma non più virtuosa (*sōphrōn*): anche in questo caso il termine compare in un contesto che richiama la sessualità e la fedeltà coniugale. Nelle *Troiane* Taltibio esorta Ecuba ad obbedire: quando Odisseo la porterà ad Itaca sarà la serva «di una donna onesta (*sōphronos gynaikeos*), a sentire coloro che sono venuti da Troia»<sup>61</sup>; nell'*Ifigenia in Aulide*, Clitemestra rivendica di essere stata una «sposa ineccepibile (*amemptos*), casta nell'amore (*es t'Apbroditēn sōphronousa*)»<sup>62</sup> e nell'*Ippolito* di Fedra si dice che «non era capace di essere casta (*ouk exousa sōphronein*)»<sup>63</sup>. Spesso, infine, *sōphrōn* e i suoi derivati indicano anche la castità maschile: per esempio, Ippolito si difende affermando che non esiste uomo «più casto (*sōphronesteron*)» di lui e si descrive come «puro, devoto, che supero tutti per castità (*sōphrosynē*)»<sup>64</sup>. L'afferenza di *sōphrosynē* alla dimensione del sesso e dei piaceri erotici sembra dunque plausibile.

Una volta appurato che, nel brano aristotelico riportato all'inizio di questo paragrafo, sia *moicheia* sia *sōphrosynē* hanno a che fare con la sfera dei comportamenti sessuali, è ragionevole pensare che anche il verbo *hybrizein* afferisca in qualche modo all'ambito della regolamentazione giuridica dei reati a sfondo sessuale e che, pure, in ciò si distingua da *moicheuo*. È stato osservato come, in questo caso, *hybris* possa indicare un reato consistente

<sup>56</sup> Per una documentata rassegna dei significati di *sōphrosynē* dall'età arcaica al tempo di Platone si veda Adriaan Rademaker, *Sōphrosynē and the Rhetoric of Self-Restraint. Polisemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden-Boston, 2005 (in particolare pp. 257-262 per la relazione tra moderazione e sessualità).

<sup>57</sup> Lys. I.10.

<sup>58</sup> A. *Supp.* v. 1013: τὸ σωφρονεῖν τιμῶσα τοῦ βίου πλέον. Con queste parole, Danao implora le figlie di stimare la *sōphrosynē* come un bene più prezioso della stessa vita; nei versi successivi, il Coro lo rassicura: «per la mia verginità (ὁπώρα), tranquillizzati, padre» (v. 1015).

<sup>59</sup> E. *Alc.* vv. 177-182.

<sup>60</sup> Così la definisce Ferete: E. *Alc.* vv. 615-616.

<sup>61</sup> E. *Tr.* vv. 422-423; Penelope, che ha resistito all'assedio dei Proci nell'attesa del ritorno di Odisseo, è il simbolo della castità e della fedeltà coniugale.

<sup>62</sup> E. *LA* vv. 1158-1159.

<sup>63</sup> E. *Hipp.* v. 1034.

<sup>64</sup> E. *Hipp.* v. 1100 e v. 1365.

nell'infrazione di vergogna e disonore ad un partner sessuale al fine di trarne un piacere prodotto dall'umiliazione della vittima o della sua famiglia<sup>65</sup>; in accordo con queste considerazioni critiche si muove, tra gli altri, Christopher Rowe nella traduzione di μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν con «not committing adultery or rape»<sup>66</sup>. A conferma di questa tesi interpretativa si può addurre la numerosa frequenza dei luoghi aristotelici ove *hybris* compare in un'accezione chiaramente legata alla violenza sessuale: infatti, essa è in più occasioni annoverata tra le ingiustizie di cui avere paura e per cui provare vergogna<sup>67</sup>. Ciò è vero non solo per quanto riguarda le opere aristoteliche: si pensi, per esempio, all'*Ippolito* di Euripide, laddove Teseo, rivolgendosi al figlio che si dispera per essere stato condannato all'esilio, pronuncia queste parole: «avresti dovuto piangere e pensarci bene prima, quando hai osato fare violenza (*hybrizein*) alla sposa di tuo padre»<sup>68</sup>; ancora, Erodoto, nel sesto libro delle *Storie*, narra della cacciata dei Pelasgi dall'Attica da parte degli Ateniesi, i quali, avendoli in un secondo momento allontanati anche dal territorio ai piedi dell'Imetto che dapprima avevano loro riservato, si giustificano così: «i Pelasgi, stanziati alle pendici dell'Imetto, muovendo da lì recavano loro [agli Ateniesi] questi oltraggi (*adikeein*): le figlie e i figli degli Ateniesi si recavano abitualmente ad attingere l'acqua alle Nove Bocche (a quell'epoca né loro né gli altri Greci possedevano schiavi) e, tutte le volte che le ragazze andavano là, i Pelasgi per tracotanza e disprezzo le violentavano (*hypo hybrios te kai oligōriēs biasthai spheas*)»<sup>69</sup>. Si tratta soltanto di alcune delle svariate occorrenze di *hybris* in cui il termine indica lo stupro, ma se ne potrebbero citare molte altre<sup>70</sup>. In conclusione, se in generale *hybris* denota il comportamento insolente di chi, per il puro piacere di insultare, maltratta e umilia qualcuno e se il diritto attico prevedeva un'azione pubblica - la *graphē*

<sup>65</sup> Fisher interpreta questa occorrenza di *hybris* nel senso di una «legal offence of the infliction of shame and dishonour on a sexual partner for one's own pleasure or often indeed specifically for the pleasure of so humiliating one's victim or his or her family» (Fisher, *Hybris*, cit., p. 13).

<sup>66</sup> S. Broadie-C. Rowe, *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translation, introduction and commentary*, Oxford New York, Oxford University Press, 2002, p. 159 (c.v.o mio).

<sup>67</sup> Per fare solo due esempi: Arist. *Eth. Nic.*, 1115a 23 e Arist. *Rhet.* 1373a 36-38: «...tutte quelle cose che coloro che hanno subito ingiustizia (οἱ ἀδικηθέντες) si vergognano (αἰσχύνονται) di dire: per esempio, l'oltraggio subito dalle mogli, da loro stessi o dai figli (γυναικῶν οἰκείων ὑβρεῖς ἢ εἰς αὐτοὺς ἢ εἰς υἱεῖς)».

<sup>68</sup> E. *Hipp.* vv. 1072-1073: ἐς πατρῶαν ἄλοχον ὑβρίζειν ἔτλης.

<sup>69</sup> Hdt. VI.137,3.

<sup>70</sup> Per esempio: Dem. XXIII.56; Hdt. III.80; Isoc. IV.114. Per una rassegna più esaustiva si vedano, tra gli altri, D.M. MacDowell, *Hybris in Athens*, cit., pp. 17 ss. e D. Cohen, *Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris*, cit., pp. 172 ss.

*hybreōs* - da intentare contro chi, adottando un comportamento ingiurioso, ledeva l'onore altrui, nell'ambito di tale comportamento ingiurioso rientravano anche le violenze sessuali.

C'è tuttavia un dato che è soprattutto interessante porre in evidenza e la cui corretta analisi potrebbe contribuire a far luce sulla dibattuta questione del perché la legge in materia di *hybris* coesistesse con le altre leggi preposte a sanzionare i reati contro la persona e, soprattutto, di quali fossero i modi di questa coesistenza<sup>71</sup>: ad un'indagine più accurata, infatti, sembra che in gran parte dei luoghi in cui *hybris* o uno dei suoi derivati si riferiscono ad uno stupro, di esso indichino un aspetto specifico, il quale non si identifica in prima istanza con la violenza fisica. Al fine di chiarire meglio il punto, si consideri il brano del nono libro delle *Leggi* di Platone, laddove si tratta del diritto penale nei casi di omicidio; l'Ateniese, quando afferma che il colpevole di stupro può essere ucciso per mano della persona offesa, si esprime con queste parole:

se uno fa violenza sessuale (*biazētai peri ta aphrodisia*) a una donna libera o a un bambino, muoia impunemente per mano di chi egli ha violentemente oltraggiato (*hypo tou hybristhentos bia*), o per mano del padre o dei fratelli o dei figli; nel caso in cui un uomo sorprenda la sua legittima moglie vittima di una violenza (*biazōmenē*), dopo avere ucciso l'autore della violenza sia immune da colpa in conformità della legge<sup>72</sup>.

Platone ricorre al verbo *biazōmai* per descrivere la violenza fisica subita, mentre è con la forma passiva di *hybrizēin* che sceglie di indicare lo stato della vittima oltraggiata<sup>73</sup>. È di fatto evidente come, in caso di stupro, l'umiliazione sia inflitta con la violenza fisica (*bia*), ma la separazione tra i due aspetti dell'abuso - *biazēin* e *hybrizēin*, appunto - serve in prima istanza a porre in evidenza la specifica gravità del reato, che non si configura solo in quanto danno al corpo, ma anche come oltraggio all'onore; in secondo luogo, poi, tale separazione consente di discernere l'eventuale elemento di violenza presente anche in casi in cui il rapporto sessuale ha avuto luogo senza che uno dei partner abbia fisicamente tentato di evitarlo. A questo proposito non si possono non ricordare le celebri pagine che Aristotele, nel quinto libro della *Politica*, dedica alla tirannide: nel lungo elenco delle cause della caduta dei monarchi e dei tiranni, dai Pisistratidi a Coti di Tracia e ad Aminta, numerosi sono i casi di ribellione generatisi in conseguenza di relazioni sessuali intrattenute *di'hybrin kai ou*

---

<sup>71</sup> In caso di stupro, per esempio, l'accusa aveva a disposizione sia la *graphē hybreōs* sia la *dike biaion*. Per qualche accenno al dibattito sull'applicazione della norma in materia di *hybris* cfr. *supra* pp. 19-20.

<sup>72</sup> Pl. *Lg.* 874c.

<sup>73</sup> Cfr. D. Cohen, *Sexuality Violence, and the Athenian Law of Hubris*, cit., p. 175.



*di'ērōtikēn epithymian*<sup>74</sup>, ovverosia con prepotenza e non con passione amorosa. Si pensi, tra gli altri, al caso di Ellanocrate di Larissa, il quale si associò alla congiura di Crateo contro Archelao perché quest'ultimo, dopo averlo amato, non lo ricondusse in patria come invece aveva promesso, dimostrando in tal modo di avere abusato del proprio potere per sedurlo, senza dividerne il desiderio amoroso. Poco oltre Aristotele suggerisce ai governanti di astenersi da ogni sopruso (*hybreōs*) «e soprattutto da questi due, battere i sudditi e abusare della loro giovinezza. [...] Quindi o non deve ricorrere a tali misure o dare a vedere che [...] i suoi rapporti coi giovani sono suggeriti da motivi di affetto e non dal fatto di avere potere»<sup>75</sup>. È dunque interessante che con il termine *hybris* non si intenda solo lo stupro compiuto con la violenza fisica (nel qual caso *hybris* rappresenta la dimensione degradante del rapporto sessuale, prima ancora che quella della violenza fisica in sé considerata), ma anche il rapporto sessuale imposto in virtù di una posizione di potere.

Esiste infine un'ulteriore categoria di umiliazioni di tipo sessuale, anch'essa compresa nel concetto di *hybris*: si tratta di quei casi in cui ad essere in questione non è l'ingiuria di cui è vittima chi, con la forza o per subordinazione in una relazione di dominio, si vede imposto un rapporto sessuale, ma l'offesa di chi subisce un affronto a quello che potremmo definire il proprio “onore sessuale”. In questo gruppo rientra, per esempio, il disonore subito dalla moglie di Alcibiade, il quale ha condotto altre donne nella propria casa<sup>76</sup>; così come vi rientra l'insulto lanciato da Periandro al proprio amante: nella *Politica* di Aristotele si legge che «il complotto contro Periandro, tiranno di Ambracia, fu fatto perché egli, mentre beveva col suo favorito, gli chiese se non era ancora rimasto gravido di lui»<sup>77</sup>. Questo secondo caso è particolarmente interessante, perché consente di porre in evidenza come, nei rapporti omoerotici, il termine *hybris* potesse indicare l'umiliazione subita da colui che svolge un ruolo passivo durante l'attività sessuale: è noto come il diritto attico non sanzionasse in alcun modo l'omosessualità, la quale, specie nel caso delle relazioni pederastiche, era anzi valutata positivamente, come strumento di formazione sociale del

---

<sup>74</sup> Arist. *Pol.* 1311b 19-20.

<sup>75</sup> Arist. *Pol.* 1315a 14-24: δι' ἐρωτικὰς αἰτίας ἀλλὰ μὴ δι' ἐξουσίαν. Cfr. anche Dem. XVII.3: «sotto la tirannide [...] le donne e i fanciulli patiscono violenza (ὕβριζομένους εἰς παῖδας καὶ γυναῖκας)».

<sup>76</sup> And. *Contro Alcibiade*, 14.3: «[...] fu talmente tracotante (ὕβριστήs) che, portandosi in casa prostitute, schiave o libere, costrinse quell'esempio di virtù di sua moglie a chiedere il divorzo» e 15.8: «da uno che commette oltraggio (ὕβριζει) sulla propria moglie [...] che cosa dobbiamo aspettarci che faccia ai cittadini che si trovano sulla sua strada?».

<sup>77</sup> Arist. *Pol.* 1311a 40 - 1311b 2.

fanciullo; più complessa era invece la percezione culturale della sodomia passiva<sup>78</sup>, la cui pratica era comunque del tutto lecita<sup>79</sup>. In ogni caso, sotto il profilo giuridico, la *hybris* inflitta al partner passivo era perseguibile soltanto in caso di sesso mercenario<sup>80</sup>. A questo riguardo, il caso più celebre è senz'altro quello che costituisce l'oggetto dell'orazione di Eschine *Contro Timarco*, ove peraltro è riportato il testo della legge in materia di *hybris* che riguardava nello specifico i reati di tipo sessuale<sup>81</sup>:

Qualora un Ateniese rechi oltraggio (*hybris*) a un fanciullo di nascita libera, chi esercita l'autorità su di lui sposterà querela presso i Tesmoteti e chiederà espressamente una pena per l'imputato. Se contro costui il tribunale emetterà un verdetto di condanna, egli sarà

<sup>78</sup> Si pensi per esempio al fatto che nella pittura vasale, per nulla reticente a raffigurare scene di sessualità esplicita, la rappresentazione della penetrazione sia molto più frequentemente associata alle figure di un uomo e di una donna (la quale ha, magari, tratti maschilini ed è penetrata analmente) piuttosto che a quelle di due uomini. Cfr. J.D. Beazley, *Some Attic Vases in the Cyprus Museum in Proceed. British Academy* 33 (1947), pp. 195-244; K. Dover, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica* in C. Calame, *L'amore in Grecia*, cit., pp. 13 ss. e le tavole delle illustrazioni raccolte in Dover, *Greek Homosexuality*, cit. In generale, l'atteggiamento critico, di cui esiste traccia soprattutto nelle commedie (ma non solo), colpiva l'espressione dell'omosessualità attraverso l'adozione di un comportamento femminile (nella voce e nell'abbigliamento, per esempio), non l'omosessualità *tout court*.

<sup>79</sup> Esistono in materia numerosi studi, che hanno condotto a conclusioni spesso anche divergenti. Si segnala qui la posizione di Dover, a cui si deve una documentata ricerca sul tema dell'omosessualità greca (K. Dover, *Greek Homosexuality*, cit.), oltre a svariati articoli comparsi su riviste o in volumi collettanei (tra cui ricordiamo il già citato *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame, a cura di, *L'amore in Grecia*, cit.). Dover sostiene che l'ambiguità del giudizio sull'aspetto carnale delle relazioni omoerotiche risiedesse in quella che egli definisce «doppia morale»: «il denaro consentiva all'adolescente di sesso maschile di avere rapporti sessuali a volontà con donne di condizione straniera o servile, ma non poteva procurargli la soddisfazione, possibile in una società non schiavista, di essere accettato di per se stesso da un partner di condizione pari alla sua. Ed era questa soddisfazione che il giovane greco cercava nel rapporto omosessuale [...] È per questi motivi che quando gli scrittori greci idealizzano l'*eros* e considerano l'atto fisico come l'aspetto più basso di una relazione ricca e complessa [...] non pensano a ciò che la maggioranza di noi intende per amore sessuale»; di conseguenza, «da un lato, colui che ammetteva di essere innamorato di un fanciullo poteva aspettarsi simpatia e incoraggiamento dagli amici e, se si sapeva che aveva raggiunto il suo scopo, invidia e ammirazione; dall'altro, si apprezzava il fanciullo che conservava la sua castità». In altre parole, nonostante «nessun Greco a cui capitasse di dire "sono innamorato", si sarebbe offeso se i suoi ascoltatori si fossero persuasi senza ulteriori indagini che egli era innamorato di un fanciullo e che ciò che desiderava più di ogni altra cosa era eiaculare nel o sopra il corpo di questo fanciullo», l'aspetto carnale delle relazioni omoerotiche rimaneva, culturalmente, in secondo piano e poteva talvolta suscitare reazioni di sospetto, proprio perché l'amore omoerotico rappresentava, a differenza di quello eterosessuale, la possibilità stessa di superare la carnalità in una relazione affettiva di ammirazione e amicizia. Inoltre, poiché l'assunzione di un ruolo sessuale passivo avrebbe assimilato il partner omosessuale a una donna, questi era esposto al rischio di attirare su di sé la riprovazione collettiva: infatti, la reputazione di un uomo si misurava anche sulla sua virilità. Per un approfondimento di questo aspetto si veda Cohen, *Law, sexuality and society*, cit., pp. 171-202.

<sup>80</sup> Naturalmente, essa era perseguibile anche nei casi di stupro o di imposizione di un rapporto sessuale con un abuso di potere, ma in questi casi la fattispecie è legata alla violenza sessuale in sé, non al ruolo passivo svolto durante il rapporto.

<sup>81</sup> Eschine introduce il testo della norma specificando che si tratta della legge in materia di *hybris*: «nel caso qualcuno rechi oltraggio (ὕβρις) a un fanciullo - e chi se ne procura uno col denaro lo fa certamente - a un uomo, a una donna, liberi o schiavi che siano, oppure commetta un delitto (παράνομον τι ποιῇ) contro uno di costoro, costui sia soggetto a un'azione giudiziaria per oltraggio (γραφὰς ὕβρεως); nella legge è anche fissata la pena o l'ammenda». Per quanto riguarda la discussione in merito all'autenticità di questo testo legislativo, in relazione con quello tramandatoci da Demostene, cfr. *supra* pp. 18-19.

consegnato agli Undici e immediatamente messo a morte. Se sarà condannato al pagamento di un'ammenda pecuniaria, pagherà entro undici giorni dall'emissione della sentenza, nel caso che non sia in grado di pagare subito: nel frattempo, comunque, sia tenuto sotto custodia. Saranno soggetti alle medesime procedure anche i colpevoli di oltraggio (*examartanontes*) nei confronti degli schiavi.

Eschine sottolinea come, nella stesura di questa norma, il legislatore si sia rivolto «non ancora alla persona del fanciullo, ma a coloro che lo circondano: al padre, al fratello, al tutore, ai maestri; in breve: a coloro che possono disporne»; in altre parole, se si tratta di un fanciullo, egli non può che essere la vittima del reato di *hybris*. Tuttavia, una volta che abbia raggiunto la maggiore età<sup>82</sup>, qualora egli venda il proprio corpo per denaro, diventerà al contempo vittima e colpevole, ovvero sia commetterà *hybris* nei confronti di se stesso. Il legislatore, per questa seconda eventualità, ha previsto una norma specifica, quella riportata al paragrafo 21 dell'orazione:

Qualora un Ateniese diventi per denaro l'amante di qualcuno, gli sia interdetto l'arcontato, l'esercizio del sacerdozio, la nomina ad avvocato pubblico; gli è fatto divieto di rivestire qualsiasi magistratura sia in città sia fuori, sia per designazione della sorte sia per elezione diretta; di andare in missione come araldo; di pronunciare la propria opinione nelle sedi pubbliche; di prendere parte alle cerimonie di sacrificio organizzate dallo stato; di portare la corona nelle stefanoforie pubbliche; di entrare nell'area del mercato purificata con le abluzioni. In caso di violazione di questi divieti si proceda a una condanna per prostituzione (*betairēin*) e all'esecuzione capitale.

Non si tratta, qui, della legge in materia *hybris*, bensì di quella che istituisce la *graphē betairēseōs*<sup>83</sup>: si verifica cioè, all'interno dell'orazione, un passaggio dal reato di *hybris* commesso dallo stupratore di un fanciullo al reato di prostituzione commesso dall'uomo adulto che vende sesso per denaro; di ciò Eschine accusa Timarco, chiedendo che venga privato dei diritti politici<sup>84</sup>. Ciò che rileva, tuttavia, pur nella differenza delle procedure previste per i due reati, è il fatto che l'elemento aggravante del comportamento di un *betairēkos* consista nell'oltraggio che egli infligge a se stesso prestandosi alla pratica della sodomia; per indicare il disonore cui Timarco ha condannato se stesso - e che non può,

---

<sup>82</sup> «Quando il fanciullo viene iscritto al registro pubblico»: l'iscrizione come cittadino nel registro del *demo* avveniva al compimento del diciottesimo anno d'età.

<sup>83</sup> Sulla differenza tra *betairēsis* e *porneia* e sull'identità di trattamento, in termini della perdita dei diritti politici, sia degli *betairēkotes* sia dei *pornoi* si veda, tra gli altri, E. Cantarella, *L'omosessualità nel diritto ateniese*, in Thür G. (herausgegeben von), «Symposion 1985; Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien, 1989, pp. 153-175.

<sup>84</sup> Ciò che ad Eschine stava più di ogni altra cosa a cuore era che Timarco venisse privato del diritto di parlare nei tribunali: infatti questi, alleato politico di Demostene, lo aveva accusato di avere trattato la pace di Filocrate (346 a.C.), favorendo in tal modo gli interessi di Filippo di Macedonia più che quelli di Atene.

dunque, non essere seguito dal “disonore politico” della perdita dei diritti - Eschine ricorre al verbo *hybrizein*, con il quale indica l’umiliazione dell’uomo adulto che, per denaro, svolge un ruolo passivo nel rapporto sessuale, in ciò assimilandosi ad una donna:

[...] e voi assolverete Timarco, che si è dato alle pratiche più infami? Quest’uomo, dotato di un corpo maschile, che si è macchiato delle colpe di una donna? [...] Chi potrà non essere giudicato un incivile, se [...] si lascerà guidare da un individuo che il delitto l’ha commesso facendo oltraggio a se stesso contro natura (*para physin heauton hybrisanti*)?<sup>85</sup>

In sostanza, dunque, la legge che puniva la *hetairēsis* trovava la propria ragion d’essere nell’oltraggio che il “prostituto” infliggeva a se stesso rinunciando alla propria virilità per assimilarsi ad una donna; ad essa, dunque, la legge imponeva che egli finisse per somigliare anche sotto il profilo giuridico, privandolo dei diritti del *politēs* e rendendolo - al pari, appunto, di una donna – soltanto *astos*.

#### *La violenza hybristica come negazione di riconoscimento*

In conclusione, l’analisi storico-giuridica della *graphē hybreōs* consente di fare luce sulla complessità di un concetto che sembra opportuno inquadrare non tanto nella dimensione religiosa del rapporto tra l’uomo e la divinità, come volevano le letture tradizionali, quanto, piuttosto, nella sfera sociale delle relazioni di potere tra gli uomini. Nella democrazia ateniese del V-IV secolo a.C., la percezione della rilevanza politica del problema della *hybris* è testimoniata dalla classificazione della *graphē hybreōs* come azione pubblica, riguardante comportamenti potenzialmente lesivi dell’interesse della comunità nel suo complesso, nonostante i reati da essa perseguibili si configurassero, in apparenza, come atti di violenza privata: l’oltraggio inflitto senz’altro scopo che l’umiliazione di una vittima, la cui debolezza possa dimostrare, di riflesso, la superiorità dell’offensore, rappresentava, per gli Ateniesi dell’epoca, la più preoccupante messa a repentaglio del principio di eguaglianza su cui l’idea stessa di cittadinanza affondava le sue radici. A differenza di altri reati, consistenti nella lesione di interessi specifici in circostanze determinate al fine di ricavare un vantaggio tangibile, il caso della *hybris* appare più complesso: la violenza hybristica svislisce l’individuo

---

<sup>85</sup> Aeschin. I.185.4-8.

in quanto tale, degradandolo, compromettendo la totalità dei suoi interessi e, ciò che è più grave, subordinandolo in virtù della costituzione di nuove relazioni di potere. Di qui la ricaduta *pubblica* del concetto di *hybris*, a testimonianza dell'esistenza di un problema *politico* che vede in gioco la produzione di diseguaglianze reali.

Da questo punto di vista, il recupero della nozione di *hybris* suggerisce un ripensamento critico della categoria giuridica dell'offesa, estendendone i confini normativi al di là della lesione di un interesse materiale, fino ad includere anche le umiliazioni di tipo morale e favorendo in tal modo la messa a fuoco della necessità di garantire l'eguaglianza anche e soprattutto in virtù della tutela di quei processi di autocomprensione che sono informati dall'esigenza della conservazione della propria autostima e del rispetto di sé: a tale esigenza e alle sue molteplici declinazioni è dedicato il capitolo seguente.

### III. Aidōs

#### *Per una storia semantica della stima di sé*

La storia semantica del termine *aidōs* è estremamente complessa, tanto che qualsiasi indagine abbia tentato di darne un'interpretazione complessiva è approdata a conclusioni che sottolineano l'aspetto problematico di una nozione poliedrica, piuttosto che designarne un significato in maniera univoca<sup>1</sup>. Tale provvisorietà nella comprensione di *aidōs* è in prima istanza dovuta al peculiare percorso del vocabolo nella storia della letteratura greca, che esso attraversa in ogni sua tappa a partire dalla poesia epica, rappresentando sempre un riferimento valoriale imprescindibile per la comprensione del sistema etico e morale di ogni età della Grecia antica, ma ciononostante rivelandosi estremamente incostante sotto il profilo dei significati che è in grado di assumere. Le sintesi che di questo percorso letterario dell'*aidōs* sono state proposte<sup>2</sup> concordano nell'intendere l'accezione originaria del termine come riferita ad una sorta di timore reverenziale che ci si aspettava venisse dimostrato nei confronti di due categorie di soggetti: coloro che occupavano i gradini più alti della gerarchia (*in primis* gli dèi, ma anche i re e, a seconda del punto di vista, i padroni per i servi, i mariti per le donne, i genitori per i figli e così via) e coloro che, al contrario, si trovavano in una situazione più o meno temporanea di svantaggio o di relativa subordinazione (come, per esempio, i supplici, i mendicanti, gli stranieri, gli ospiti). In questo senso, pare che *aidōs* funzionasse da dispositivo moderatore delle relazioni sbilanciate di potere: da un lato, poteva frenare la sfrontatezza di chi volesse violare le proporzioni, rivolgendosi da pari a pari - o, peggio ancora, da superiore a inferiore - a qualcuno di particolarmente autorevole;

---

<sup>1</sup> I principali studi in materia di *aidōs* si devono a Schultz (R. Schultz, *Aidos*, Ph.D. diss., R. Noske, Rockstock, 1910), a Erffa (A.E. Erffa, *Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, «Philologus» Suppl., n. 30, part 2, 1937) e, infine, a Cairns (D.L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1993). Di particolare interesse sono anche le ricerche di Gloria Ferrari, la quale, adottando una prospettiva strutturalista, ha approfondito il tema dell'*aidōs* con un'analisi delle sue occorrenze attraverso la disamina delle corrispondenze concettuali tra riferimenti letterari e rappresentazioni figurative: G. Ferrari, *Figures of Speech: The Picture of Aidos*, in «Métis» 5, 1990, pp. 185-203; della stessa autrice si veda anche *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago & London, 2002 (in particolare il capitolo III).

<sup>2</sup> Da segnalare sono almeno quella di Pierre Chantraine nel *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* alla voce αἰδομαι (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968, pp. 31-32) e quella di R.A. Gauthier e J.Y. Jolif in *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Publications Universitaires, Louvain-Paris, 1970, tome II, Commentaire: première partie, livres I-V, pp. 320-322.

dall'altro, impediva i comportamenti oltraggiosi e la facile violenza del più forte nei confronti del più debole. Al contempo, *aidōs* poteva significare altresì qualcosa di «non buono»: *aidōs d'ouk agathē* è l'espressione cui, nelle *Opere e i giorni*, ricorre Esiodo per descrivere l'atteggiamento di chi, nella miseria, si limita a soffrire senza dimostrarsi operoso; d'altra parte, di pochi versi successiva è la distinzione tra una *aidōs* che «molto giova agli uomini, o li danneggia»<sup>3</sup>, da intendersi probabilmente nel senso di una biforcazione morale del medesimo stato d'animo, che può utilmente motivare chi è povero a lavorare per conquistare il benessere oppure, come si è visto, limitarsi a caratterizzare una situazione di sofferenza inattiva<sup>4</sup>. In queste occorrenze esiodee il termine può essere reso in modo piuttosto calzante con “vergogna”.

A partire dunque già dalla poesia epica il vocabolo *aidōs* è polisemantico: in Omero, esso significa principalmente “deferenza” e “rispetto”<sup>5</sup>, ma indica spesso anche il senso dell'onore che motiva l'eroe nella battaglia<sup>6</sup> e il “pudore” che ci si aspetta di riscontrare nella riservatezza delle donne virtuose<sup>7</sup>; inoltre, esso intrattiene uno speciale legame con la *philotēs*, come ha dimostrato Émile Benveniste in *Indo-European Language and Society*, laddove con il concetto di *aidōs* illustra i doveri reciproci e il legame di solidarietà che unisce i *philoi*<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Hes. *Op.* v. 318: αἰδώς, ἥ τ' ἄνρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνύησιν. Lo stesso verso compare anche in *Il.* XXIV.45.

<sup>4</sup> Se si colloca l'espressione nel suo contesto, con particolare attenzione per i versi immediatamente precedenti («davorare non è vergogna, non lavorare è vergogna», ove con “vergogna” si traduce il termine greco ὀνειδος), sembra che il brano nel complesso possa essere inteso nel senso di una connotazione negativa di quell'*aidōs* che induce anche chi è povero a ritenere che il lavoro sia disonorevole (si tenga presente che colui cui Esiodo si rivolge è Perse). Le occorrenze omeriche del motto sembrano confermare questa interpretazione: chi versa in condizioni di miseria non deve sentirsi inibito rispetto al chiedere ciò di cui ha bisogno (cfr. *Od.* XVII v. 347).

<sup>5</sup> Il termine o uno dei suoi derivati significano “timore reverenziale” in *Il.* I.331; III.172; X.237-239; XVIII.394 e in *Od.* VIII.22, XIV.234, XVII.188, ove peraltro compaiono insieme a vocaboli che indicano esplicitamente il “timore” (come, per esempio, *deinos*); veicolano invece l'idea di “rispetto” per chi merita compassione e in molti casi occorrono insieme al termine *eleos* in *Il.* XXI.75 e XXIV.44, 208, 503, per fare solo alcuni esempi.

<sup>6</sup> Questo, per esempio, il significato di αἰδέσθην in *Il.* VII, v. 93; talvolta il grido αἰδώς! veniva lanciato per istigare i guerrieri a combattere: per es. *Il.* XIII.95 e *Il.* XV.502. Per la stessa accezione si vedano anche le parole con cui Achille esorta i Danai alla battaglia in *Il.* V. 530-531 e il discorso con cui Era, con l'aspetto di Stentore, rimprovera l'esercito acheo e lo sprona a combattere in *Il.* V.787.

<sup>7</sup> Cfr. tra gli altri luoghi *Il.* II.514, *Od.* III.381, X.11, XVI.75.

<sup>8</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, pp. 261: «...se un membro di un raggruppamento dato è attaccato, oltraggiato, l'*aidōs* spingerà uno dei suoi parenti a prendere le sue difese; più generalmente, all'interno di un dato gruppo, ognuno assumerà gli obblighi dell'altro in virtù dell'*aidōs*; è anche il sentimento di deferenza nei riguardi di colui a cui si è legati. Quando un guerriero eccita i suoi compagni che vengono meno gridando *aidōs!* egli ricorda loro il sentimento di questa coscienza collettiva, del rispetto di sé stessi che deve consolidare la loro solidarietà. All'interno di una comunità più vasta, l'*aidōs* si definisce come il sentimento dei superiori verso gli inferiori (considerazione, pietà, misericordia, rispetto della sfortuna), come anche l'onore, la lealtà, la convenienza collettiva, l'interdizione di certi atti, di certi modi di agire – da cui, al

Su queste basi, l'*aidōs* che sostanzia l'amicizia fraterna può essere ben resa in italiano con il termine "lealtà". D'altra parte, l'accezione in cui Esiodo intende *aidōs* nelle *Opere e i giorni* è specificamente legata all'idea della vergogna che si può provare qualora si versi in condizioni disonorevoli o svantaggiose; a differenza di quanto avviene nei poemi omerici quando il termine compare come grido di esortazione alla battaglia - e dunque con la funzione di stimolare l'apprensione dei guerrieri rispetto all'onore che questi potrebbero, in *futuro*, perdere se *ora* si comportassero vigliaccamente - in Esiodo *aidōs* denota un'apprensione per una condizione disonorevole che è *presente* e che tuttavia potrebbe, in *futuro*, risolversi proprio in virtù dell'*aidōs* medesima.

La scansione temporale dell'*aidōs* rappresenta la seconda ragione per cui la comprensione di tale nozione si rivela particolarmente difficoltosa, specialmente quando si analizza il suo significato con una prospettiva diacronica sulla letteratura greca antica. In sostanza, la domanda cui è problematico dare una risposta può essere formulata in questi termini: *aidōs* rappresenta la preoccupazione per un disonore presente (come avviene, per esempio, in Esiodo) oppure quella per un possibile disonore futuro, nel qual caso essa funziona anche da meccanismo inibitore delle azioni cattive e promotore di quelle buone? Fare chiarezza su tale questione consente di acquisire un notevole vantaggio ermeneutico rispetto al problema dell'*aidōs*, nella misura in cui distinguere - se e ove è possibile farlo - i piani temporali su cui essa si colloca nei diversi contesti significa anche comprendere meglio il rapporto di sinonimia, talvolta soltanto concettuale, in altri casi anche terminologica, che essa intrattiene con *aischynē*. Quest'ultima è infatti la vergogna in senso proprio ed è provocata da tutto ciò che è brutto, deforme, sfigurato (*aischos/aischros*); si connota di conseguenza in termini essenzialmente negativi e ad essa *aidōs* si sovrappone solo nella misura in cui può essere intesa come stato d'animo addolorato per il disonore che il soggetto soffre nel presente a causa di un'azione biasimevole che è già stata commessa. Nel caso, invece, dell'*aidōs* intesa come apprensione difensiva del proprio onore, con il fine di evitarne la futura messa a repentaglio, sembra quasi che *aischynē* rappresenti l'oggetto del timore che orienta l'apprensione; in altre parole, se *aidōs* significa "riguardo per il proprio onore", essa è alimentata dalla paura di una futura *aischynē*.

Secondo René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, che non ignorano l'ambiguità della collocazione temporale della psicologia dell'*aidōs* già nella poesia epica (come si evince

---

limite, il senso di 'pudore' e di 'vergogna'. *Aidōs* chiarisce il senso proprio di *philos*: entrambi si usano per le stesse persone; entrambi designano insomma delle relazioni dello stesso tipo. Parenti, alleati, domestici, amici, tutti coloro che sono uniti tra di loro da doveri reciproci di *aidōs* sono chiamati *philois*.



da un confronto tra le occorrenze omeriche e quelle esiodee del termine)<sup>9</sup>, la definitiva commistione tra *aidōs* e *aischynē* si compie con Euripide. In effetti, nella produzione poetica precedente ad Euripide, i due termini si mantengono distinti, così come differenti restano i concetti cui essi rimandano; un rapido esame della poesia tragica di Eschilo e Sofocle, per esempio, dimostra piuttosto chiaramente che *aidōs* continua a significare “reverenza” e “timoroso rispetto”<sup>10</sup>, così come *aischynē* indica invece la vergogna infamante di chi versa in condizioni disonorevoli<sup>11</sup>. È interessante tuttavia l’eccezione che si incontra nell’*Aiace*, ai versi 1073-1080, dove *aidōs* e *aischynē* compaiono come sinonimi, ma dove è *aischynē* ad acquisire il significato di *aidōs* e non viceversa:

Non hanno autorità le leggi  
nella città in cui non regna la paura (*deos*),  
e non può essere governato bene  
un esercito se non lo proteggono  
il senso del rispetto e del timore (*aidous*).  
Anche se ha avuto in sorte un corpo da gigante,  
l’uomo può soccombere per un male da poco,  
ma se possiede il senso del rispetto  
e del timore (*aischynē*), si salverà, non dimenticarlo!

Tuttavia è con Euripide che la sinonimia terminologica e concettuale dei due vocaboli si intensifica a vantaggio di *aischynē*, pur conservandosi, in alcuni casi, l’originale significato di entrambi<sup>12</sup>. Nell’*Elena*, per esempio, ai versi 415-517, Menelao racconta di non

<sup>9</sup> È vero che in Esiodo il significato di *aidōs* fa eccezione, connotandosi negativamente; tuttavia, nell’epica nel suo complesso, essa si manifesta nelle accezioni predominanti, moralmente apprezzabili, di “deferenza”, “rispetto”, “senso dell’onore”, “pudore”.

<sup>10</sup> A titolo di esempio si ripercorrono i seguenti luoghi: A. *Ag.* v. 362 (αἰδοῦμαι: «io venero» Zeus); v. 600 (αἰδοῖον: «venerabile» sposo); v. 937 (μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον: «non temere il biasimo degli uomini»);

v. 948 (αἰδῶς: «ritegno» a calpestare il tappeto che Clitemestra ha fatto stendere per Agamennone, onorandolo più come un dio che come un uomo); v. 1204 (αἰδῶς: timore; Cassandra aveva sempre avuto timore di parlare della passione che Apollo aveva concepito per lei; si confrontino questi versi, che trattano di un amore divino, con le parole con cui, al verso 865, Clitemestra «non si vergogna/αἰσχυνοῦμαι» di rivelare il proprio amore - umano - per lo sposo). Si vedano anche Soph. *Aj.* v. 345, ove il Coro, udendo le grida di Aiace, chiede a Tecmessa di aprire la porta, affinché l’eroe veda i marinai e recuperi la propria *aidōs*; vv. 505-506, ove Tecmessa tenta di convincere Aiace a non togliersi la vita, ingiungendogli di rispettare (αἰδεσθαι) il padre, che uccidendosi abbandonerebbe a una vecchiaia dolorosa, e la madre, che attende il figlio a casa; v. 1356, ove Agamennone si rivolge a Odisseo, che insiste perché Aiace riceva degna sepoltura: «Che cosa farai? Hai tanto rispetto (αἰδῶ) per un nemico morto?»; nell’*Edipo Re*, al verso 354, Edipo accusa Tiresia di non prestargli l’*aidōs* che un re merita e, infine, al verso 647, *aidōs* indica il rispetto che si deve a un giuramento.

<sup>11</sup> Per esempio: A. *Ag.* v. 1626: Clitemestra, αἰσχύνουσσα, ha coperto di infamia il letto dello sposo, avendolo tradito con Egisto; ma anche Soph. *Aj.* v. 1305, v. 1307; *OT* v. 1079.

<sup>12</sup> Alcuni dei luoghi in cui *aidōs* compare nell’originale accezione di “rispetto” e “reverente timore” sono, per esempio, E. *Alc.* v. 601, v. 694, v. 728; E. *Med.* v. 326 (*aidōs* indica in questo caso il rispetto dovuto ai

conoscere il nome della terra in cui si trova: «mi vergognavo (*ēschynomēn*) di andare in mezzo alla folla a chiedere informazioni, per paura che facessero domande sui miei poveri stracci e nascondo, per vergogna (*hup'aidous*), la mia sorte»<sup>13</sup>; così come nell'*Ifigenia in Tauride*, ai versi 711-713, Oreste esclama: «l'Apollo dei vaticini mi ha mentito: con uno stratagemma mi ha mandato il più lontano possibile dalla Grecia, perché si vergognava (*aidōi*) delle sue profezie»<sup>14</sup>. Nelle *Fenicie*, molto interessante è lo scambio di battute tra Antigone e Giocasta, ove la prima ricorre al verbo *aideomai* e la seconda lo sostituisce con il sostantivo *aischynē*: αἰδούμεθ' ὄχλον e οὐκ ἐν αἰσχύνη τὰ σά<sup>15</sup>; nell'*Ifigenia in Aulide*, Ifigenia afferma: «ho vergogna (*aischynomai*) di farmi vedere qui da Achille» perché «mi vergogno (*moi aidō pherei*) delle nozze non riuscite»<sup>16</sup>; nell'*Ecuba*, infine, la protagonista si vergogna (*aischynomai*) di guardare in faccia Polimestore a causa della propria attuale condizione miserabile<sup>17</sup>. A partire da Euripide *aischynē* e *aidōs* si confondono al punto che il primo termine, sempre più spesso, soppianta il secondo, acquisendone talvolta anche le sfumature semantiche: l'originaria distinzione tra la vergogna per ciò che è disonorevole e il rispetto per cose nient'affatto vergognose si attenua quindi in una frequentissima sovrapposizione tanto dei lemmi quanto dei concetti<sup>18</sup>.

---

supplici), v. 349, v. 439 (*aidōs* implica l'onore e i giuramenti); così anche E. *Supp.* vv. 911-912: «un'eccellente educazione conferisce *aidōs* e un uomo che ha coltivato la virtù si vergogna (αἰσχύνεται) di comportarsi da vigliacco», ove peraltro l'*aischynē* della vigliaccheria sembra essere implicata dalla stessa *aidōs*.

<sup>13</sup> ὄχλον γὰρ ἐσπεσεῖν ἡσυχνόμην / ὥσθ' ἱστορῆσαι τὰς ἐμὰς δυσχλαινίας, / κρύπτων ὑπ' αἰδούς τὰς τύχας.

<sup>14</sup> ἡμᾶς δ' ὁ Φοῖβος μάντις ὦν ἐψεύσατο· τέχνην δὲ θέμενος ὡς προσώπαθ' Ἑλλάδος, ἀπήλασ', αἰδοῖ τῶν πάρος μαντευμάτων. Il riferimento di Oreste va al primo oracolo di Apollo, come si evince dal fatto che nei versi seguenti egli ricorda l'uccisione della propria madre; Apollo ha infatti pronunciato tre oracoli destinati ad Oreste, ordinandogli prima di vendicare Agamennone, poi di recarsi ad Atene per farsi processare dall'Areopago e, infine, di andare in Tauride e portare ad Atene la statua di Artemide.

<sup>15</sup> E. *Ph.* v. 1276: ad Antigone che afferma «ho vergogna delle truppe», Giocasta risponde che «non è questione di vergognarsi o meno». Non è peraltro così chiaro se qui *aidōs* si appiattisca su *aischynē* o se, viceversa, sia *aischynē* ad acquisire il significato di «timore» e «rispetto» (come nel caso dei vv. 1073-1080 dell'*Aiace*), data la contrapposizione che Antigone disegna tra le sue stanze di fanciulla e il campo di battaglia (cfr. v. 1275).

<sup>16</sup> E. *IA* vv. 1341-1342. Agamennone aveva infatti fintamente promesso Ifigenia in sposa ad Achille per poi destinarla al sacrificio.

<sup>17</sup> E. *Hec.* vv. 968-969: αἰσχύνομαί σε προσβλέπειν ἐναντίον, Πολυμήστορ.

<sup>18</sup> Seguendo le indicazioni di Gauthier e Jolif nel *Commentaire* (cit.), si ripercorra la *Guerra del Peloponneso* di Tucidide: a fronte delle numerose occorrenze del vocabolo *aischynē* e dei suoi derivati, si riscontra se non la scomparsa, per lo meno la rarità di *aidōs*, quando essa compare è spesso accompagnata da *aischynē*, che ne acquisisce il significato (cfr. p. es. Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I.84.3: αἰδώς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ εὐψυχία - ovverosia «il senso dell'onore rientra massimamente nella saggezza e il coraggio è strettamente connesso al timore di disonorarsi»; si veda anche II.37.3, ove *aischynē* significa «timore» di ciò che è ingiusto e illegale, II.43.1, ove significa «senso dell'onore», III.14, ove indica il rispetto che è necessario mostrare per le giuste aspettative di chi si rivolge a Zeus come supplice). D'altra parte,

La medesima sinonimia, seppure, questa volta, a vantaggio della creazione di un nuovo concetto, si riscontra, sul piano filosofico, in Democrito, contemporaneo di Euripide: per quanto i due termini - *aidōs* e *aischynē* - occorrono in frammenti diversi, esiste un contesto morale comune che incanala le accezioni di entrambi in direzione di un'interiorizzazione del senso dell'onore e della vergogna per il disonore; se fino a Democrito sia *aidōs* sia *aischynē* si connotavano in chiave relazionale - ovverosia richiedevano categorie interpretative di tipo sociale - il filosofo di Abdera ri-orienta entrambe, riconoscendo in loro una forza centripeta interna al soggetto, il quale è, egli medesimo, spettatore e giudice del proprio onore<sup>19</sup>. All'interno di questo quadro comune di individualizzazione tanto del senso dell'onore quanto di quello della vergogna, rimane possibile distinguere *aidōs* e *aischynē* sulla base della rispettiva collocazione temporale nella psicologia morale soggettiva: la prima indica la disposizione virtuosa al rispetto di sé e rappresenta dunque l'apprensione per un'eventuale, futura perdita del proprio onore, mentre la seconda insorge in conseguenza di tale perdita, che si configura come già avvenuta; di nuovo, quindi, *aidōs* precede *aischynē*, la quale, del resto, sembra essere generata da un "difetto" di *aidōs*<sup>20</sup>. Tuttavia, se sul piano della scansione temporale della psicologia dell'*aidōs* Democrito si colloca nel solco della tradizione, è sotto il profilo dell'interiorizzazione delle reazioni emotive che egli produce un interessante ribaltamento: prima ancora di essere esposto all'altrui sguardo, è con il proprio che il soggetto morale deve fare i conti.

---

*aischynē* conserva il proprio significato, tra gli altri luoghi, in I.37.3, I.37.5, I.84.1, II.52.4, III.63.4 e III.82.7, per fare solo alcuni esempi. Lo stesso vale per Aristofane, come dimostra l'analisi di un campione della sua produzione comica: cfr. per es. *Ar. Th.* v. 611, 708, 798, 848, 903 (*aischynē* conserva il proprio significato) e v. 531 (un derivato di *aischynē* soppianta *aidōs* assorbendone il significato).

<sup>19</sup> «Non ci si deve vergognare (αἰδεῖσθαι) più dinanzi agli uomini che dinanzi a se stessi; e non si deve fare il male più facilmente quando nessuno verrà a saperlo che quando lo sapranno tutti; ma bisogna vergognarsi (αἰδεῖσθαι) soprattutto dinanzi a se stessi ed imprimersi nell'anima questa norma, onde non far nulla di sconveniente» (DK 68 B 264); «non dire e non fare nulla di male, anche se sei tu solo; ma apprendi a vergognarti (αἰσχύνεσθαι) molto più dinanzi a te stesso che dinanzi agli altri» (DK 68 B 244).

<sup>20</sup> Si confrontino, per esempio, il frammento 179 e il frammento 84; nel primo, l'*aidōs* si configura come disposizione virtuosa, il cui esercizio tutela l'onore e impedisce quelle azioni che potrebbero produrre vergogna, mentre nel secondo a vergognarsi (nel senso dell'*aischynē*) è colui che ha compiuto azioni biasimevoli: «i fanciulli, abbandonati a se stessi, alla maniera dei barbari, a non faticare, non apprenderebbero né il leggere e scrivere né la musica né la ginnastica né ciò che più di tutto costituisce il vero fondamento della virtù (ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν), il senso dell'onore (τὸ αἰδεῖσθαι): poiché proprio attraverso quelle discipline suole sorgere [nei giovani] il senso dell'onore (ἡ αἰδώς)» (DK 68 B 179); «colui che compie brutte azioni deve innanzitutto vergognarsi (αἰσχύνεσθαι) davanti a se stesso» (DK 68 B 84).

«Con i miei occhi, mai»

Una volta messi in luce i mutamenti più rilevanti in cui *aidōs* incorre nel quinto secolo (ovverosia la sua definitiva commistione con *aischynē* in Euripide e la sua interiorizzazione in Democrito) e dai quali non si potrà prescindere per una comprensione delle vicende semantiche e concettuali successive della nozione in questione, vale la pena soffermarsi su di una sua caratteristica permanente: la visibilità.

L'*Etymologicon Magnum*, nella ricostruzione dell'etimologia del termine, allude ad una comune origine di *aidōs* e di *eidos*, che significa “aspetto”, “figura”:

Πόθεν αἰδώς; Παρὰ τὸ αἰδῶ, τὸ ἐντρέπομαι· ἢ παρὰ τὸ εἶδω, τὸ βλέπω· καὶ μετὰ τοῦ στειρητικοῦ Α αἰείδω, τὸ οὐ βλέπω· καὶ ἀποβολῇ τοῦ Ε, καὶ συναίρεσει τοῦ Α Ι εἰς τὴν ΑΙ δίφθογγον<sup>21</sup>.

La relazione tra *aidōs* e visione merita un approfondimento che valorizzi la pluralità dei piani su cui essa si colloca: in prima istanza, che *aidōs* sia visibile significa che la sua presenza può essere rilevata tramite l'osservazione; in secondo luogo - come vedremo - che essa si manifesta *nello* sguardo e *tramite* lo sguardo.

Per quanto riguarda l'apprezzamento visivo dell'*aidōs*, è caratteristico che essa in più occasioni compaia in prossimità di ulteriori specificazioni aggettivali che rimandano esplicitamente all'atto del vedere<sup>22</sup>; ciò che più interessa, tuttavia, sono i modi, visivamente riconoscibili, di questo apparire: essi si riferiscono ad una serie di comportamenti codificati, rilevabili in alto numero tramite una disamina delle fonti letterarie e, soprattutto, figurative, che consistono tipicamente nell'assunzione di due atteggiamenti in particolare, ovverosia l'abbassamento dello sguardo e il coprirsi il viso e il corpo con un velo o con un mantello. In questo senso devono essere interpretati, per esempio, i versi dell'*Inno a Demetra* che narrano dell'incontro tra la dea, travestita da vecchia straniera, e Metanira, la quale “vede” l'*aidōs* ed esclama: «illuminano il tuo sguardo *aidōs* e maestà»<sup>23</sup>; allo stesso modo, nel *Prometeo*

---

<sup>21</sup> EM 30.27-31: «Da dove proviene la parola *aidōs*? Nell'idea di *aidōs* vi è quella dell'avere rispetto, mentre nell'idea di *eidos* [figura] vi è quella del vedere; con l'aggiunta dell'*alpha* privativa si ottiene *a-eidos*, cioè il non vedere; d'altra parte, con la soppressione della *epsilon* e con la sineresi di *alpha* e *iota* in *ai* si ottiene il dittongo» (trad. mia).

<sup>22</sup> Per esempio, nella *Teogonia*, Esiodo descrive Afrodite come «bella» (καλὴ) e αἰδοίη: pare quindi che l'*aidōs*, al pari della bellezza, si contempi guardando (Hes. *Th.* v.194); così pure, nelle *Opere e i giorni*, Pandora è «una creatura simile nell'aspetto a rispettabile fanciulla (παρθένῳ αἰδοίῃ ἵκελον)» (Hes. *Op.* v. 71).

<sup>23</sup> *b. Hom* II, vv. 213-215: ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδῶς καὶ κάρις.

*incatenato* di Eschilo, le Oceanidi parlano della propria «*aidōs* degli occhi verecondi»<sup>24</sup> e il medesimo sguardo sereno (*hēsuchos*) Danao richiede alle figlie, quando suggerisce loro di usare parole rispettose (*aidoia*) con l'ospite presso cui giungono come supplici<sup>25</sup>.

La collocazione di *aidōs* nello sguardo è diventata ormai proverbiale ai tempi di Aristotele, il quale, nella *Retorica*, riporta il detto comune (*paroimia*) secondo cui τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ: *aidōs* risiede negli occhi (1384 a 34)<sup>26</sup>. Se l'abbassamento dello sguardo è dimostrazione di *aidōs*, simbolo del proprio pudore e della considerazione che si dimostra per chi è superiore<sup>27</sup>, dallo sguardo altrui è necessario celarsi per conservare il proprio onore o per nascondere il disonore: la stessa personificazione divina di *Aidōs* nelle *Opere e i giorni* di Esiodo avvolge «il bel corpo con bianchi veli»<sup>28</sup> e l'immagine del mantello è tanto frequente quanto suggestiva, in poesia e nella pittura vasale. Si pensi all'Eracle euripideo, che condannato alla follia da Era gelosa fa strage della propria famiglia: tornato in sé, si preoccupa di impedire che su di lui si posi lo sguardo di Teseo, «il più caro tra gli ospiti», per evitare di contaminarlo con il sangue che ha tremendamente versato e pronuncia parole tra le più strazianti del teatro tragico greco:

perché vivere ancora,  
se ho assassinato i miei figli adorati?  
Non dovrei forse precipitarmi giù da una rupe scoscesa,  
o conficcarmi una spada nel fegato,  
per vendicare io stesso il sangue dei miei figli,  
o bruciare nel fuoco questa mia carne giovane,  
per evitare la vita ingloriosa che mi attende?  
Ma ecco che a intralciare i miei propositi di morte  
arriva Teseo, mio parente e amico: mi guarderà  
e così la contaminazione di colui che ha assassinato i suoi figli  
colpirà gli occhi del più caro tra i miei ospiti.  
Che cosa devo fare?  
Dove potrò trovare un luogo non battuto dalle sciagure?

<sup>24</sup> A. *Pr.* vv. 133-134: θεμερῶπιν αἰδῶ.

<sup>25</sup> A. *Supp.* vv. 197-199.

<sup>26</sup> Un'espressione simile è conservata nel frammento 457 Nauck di Euripide: αἰδῶς ἐν ὀφθαλμοῖσι γίγνεται, τέκνον («*aidōs* appare negli occhi, figlio mio»).

<sup>27</sup> Emblematico in questo senso il comportamento di Ecuba nell'omonima tragedia euripidea: al cospetto di Polimestore ella abbassa gli occhi, poiché la miseria in cui ora versa come schiava degli Achei le impedisce di sostenere il suo sguardo (E. *Hec.* vv. 968-972).

<sup>28</sup> Hes. *Op.* vv. 197-200: λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῶ καλόν. Si pensi anche alla rappresentazione della Virtù nei *Memorabilia* di Senofonte, laddove essa compare insieme al Vizio sulla strada di Eracle: le personificazioni, entrambe in figura di donna, si contrappongono fortemente nella misura in cui la prima ha un aspetto nobile, esprime *aidōs* con lo sguardo (τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ) ed è vestita di bianco, mentre la seconda tiene gli occhi spalancati (τὰ δὲ ὄμματα ἀναπεπταμένα) ed indossa una veste succinta (X. *Mem.* II.1, 22).

Forse librandomi in volo?  
Oppure sprofondando sotto terra?  
Mi nasconderò la testa nel buio del mantello (*pharous krati peribalō skoton*):  
mi vergogno (*aischynomai*) del male che ho fatto...<sup>29</sup>

Come Eracle, anche Fedra, in preda alla follia amorosa, si vergogna:

povera me!  
Coprimi con il velo (*mou krypton kephalēn*):  
mi vergogno (*aidoumetha*) di quello che ho detto.  
Coprimi. Mi colano lacrime dagli occhi,  
e il mio sguardo vede solo vergogna (*aischynēn*)<sup>30</sup>.

L'immagine del mantello ha una valenza metaforica estremamente complessa e si situa nel punto di incontro di almeno due stati d'animo fondamentali: l'*aidōs*, appunto, e il dolore<sup>31</sup>. La relazione tra il mantello e il dolore è apprezzabile sia in situazioni indipendenti<sup>32</sup>, sia in condizioni in cui il personaggio che si nasconde prova *aidōs*, collera o entrambi questi *pathē*, dei quali, del resto, il dolore è componente essenziale<sup>33</sup>. In alcuni casi, addirittura, il dolore è descritto esso stesso come un mantello o una nuvola scura che cala sulla figura sofferente<sup>34</sup>: nel libro XVII dell'*Iliade*, quando Apollo lo incita alla battaglia ricordandogli come Menelao abbia ucciso il suo fedele compagno Pòde, «una nube nera di pena avvolse Ettore»<sup>35</sup>; lo stesso accade ad Achille quando Nestore gli dà la notizia della morte di Patroclo<sup>36</sup> e con il capo coperto l'eroe piangente è rappresentato, abbracciato alla

---

<sup>29</sup> E. *HF* vv. 1146-1160.

<sup>30</sup> E. *Hipp.* vv. 242-246.

<sup>31</sup> In un suo saggio, Douglas Cairns esamina il rapporto tra l'atto del velarsi e la collera, ma fatta eccezione per alcuni casi emblematici (per es. E. *Med.* vv. 1144-1155), che l'autore non manca di citare, l'argomentazione di Cairns, volta a istituire un forte nesso tra il velo e la collera, appare piuttosto forzata: numerosi sono gli episodi in cui figure adirate scelgono di coprirsi, ma nella maggior parte dei casi è presente anche una grande componente di dolore, a cui più appropriatamente può essere ricondotto il gesto del celarsi con un mantello (cfr. D.L. Cairns, *Anger and the Veil in Ancient Greek Culture*, in «Greece & Rome», Second Series, vol. 48, n. 1 (Apr., 2001), pp. 18-32). Non è senza interesse, tuttavia, individuare anche l'elemento collerico nella decisione del nascondimento o del «ritiro», come avremo modo di vedere più avanti (cfr. *infra* cap. V); del resto, il dolore è parte del *pathos* dell'*orgē*, come Aristotele non ha mancato di segnalare (*Rhet.* 1378 a 31-33).

<sup>32</sup> Si pensi, per esempio, al dolore di Teti, che non può impedire la morte ormai prossima del figlio; quando Zeus invia Iris perché la conduca sull'Olimpo, Teti «prese un velo plumbeo: non c'era veste più scura di quella. Poi si mosse» (*Il.* XXIV, vv. 93-95).

<sup>33</sup> Cfr. nota 31 in questa pagina. Si veda inoltre la trattazione aristotelica dell'*aischynē* nella *Retorica* (1383b 13-16); anticipiamo qui ciò che si approfondirà più avanti nel corso di questo capitolo, ovvero che, in linea generale, per Aristotele *aidōs* e *aischynē* sono sinonimi (cfr. *infra* pp. 50 ss.).

<sup>34</sup> Cfr., per esempio, Sofocle, *Aiace*, v. 706: «Ares ha sollevato dagli occhi / il velo di un crudele dolore».

<sup>35</sup> *Il.* XVII, v. 591.

<sup>36</sup> *Il.* XVIII, v. 22.

madre Teti, nella *pelike* a figure rosse, databile intorno al 470-460 a.C. e conservata al British Museum di Londra, dedicata al tema della consegna delle nuove armi<sup>37</sup>. La figura velata di Achille compare spesso nella pittura vasale e in gran parte dei casi le immagini possono essere interpretate in riferimento all'*aidōs* ferita dell'eroe, che è stato oltraggiato da Agamennone e per questo ha deciso di ritirarsi dalla battaglia<sup>38</sup>. Un altro celebre guerriero acheo cui è inferto tremendo disonore è Aiace Telamonio, il quale compare in svariate rappresentazioni vasali dedicate al tema del voto per l'attribuzione delle armi di Achille: in tutti i casi, Aiace si trova in disparte e indossa un mantello che gli avvolge la testa e parte del volto<sup>39</sup>. Ciò da cui Aiace si nasconde, prima coprendosi il capo, ritirandosi poi nella propria tenda e, infine, dandosi la morte con la spada, è l'altrui *gelōs*, la denigrazione che si esprime col riso:

Guarda l'eroe fiero e coraggioso  
che non tremava nelle battaglie ardenti,  
il guerriero dalle mani tremende -  
contro queste bestie innocue!  
Ahimè che derisione, quale oltraggio!<sup>40</sup>

Paradossalmente, nella tragedia sofoclea, il primo a ridere è proprio Aiace, quando, in preda alla follia, lancia insulti alle ombre credendo di avere catturato Odisseo e gli Atridi<sup>41</sup>. La sorte si prende gioco di lui al punto che chi lo compiangere è lo stesso Odisseo, esortato da Atena a deriderlo («ridere dei nemici non è la cosa più bella»<sup>42</sup>), il quale invece si scioglie in un compassionevole e rispettoso lamento<sup>43</sup>; purtroppo, però, Aiace questo non lo sa. Ciò

<sup>37</sup> ARV 586.36.

<sup>38</sup> L.I.M.C. Achilleus 440 (figura 1), 442 (figura 2), 444 (figura 3), 445 (figura 4), 453 (figura 5), 448 (figura 6).

<sup>39</sup> L.I.M.C. Aias I 81 (figura 7), 84 (figura 8): databili intorno al 520-500 a.C.. Si veda in merito A.L. Boegehold, *When a gesture was expected. A selection of examples from archaic and classical Greek literature*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 29-32.

<sup>40</sup> Οἷμοι γέλωτος· οἶον ὑβρίσθην ἄρα (Soph. *Aj.* vv. 364-367). Cfr. anche vv. 379-382 («Tu che vedi ogni cosa / e sei sempre strumento di ogni male, / sordido briccone, figlio di Laerte, / con quanto piacere ridi ora di me!») e vv. 454-455 («ed essi, che sono riusciti a sfuggirmi / mio malgrado, ridono di me»).

<sup>41</sup> Si veda la narrazione di Tecmessa dell'impresa folle e sanguinaria compiuta da Aiace (Soph. *Aj.* vv. 284-330). È divenuto proverbiale il *risus Aiakis*, in cui indolge chi si crede vittorioso, mentre in realtà precipita nella più cupa rovina.

<sup>42</sup> Soph. *Aj.* v. 79.

<sup>43</sup> «Anche se mi è nemico / io lo compiangi, quell'infelice / piegato al giogo di una crudele sventura. / Nella sua sorte vedo anche la mia / e vedo che noi tutti, tutti noi che viviamo, / non siamo che fantasmi e ombre vane» (Soph. *Aj.* vv. 121-126).

che il figlio di Telamone, invece, sa fin troppo bene è che non potrà tornare dal padre, non potrà mai più *mostrarsi*<sup>44</sup> al suo cospetto:

e con che faccia mi presenterò a mio padre,  
a Telamone? Come potrà sopportare di vedermi  
se gli appaio davanti, nudo, senza i premi  
del valore che furono la grande corona  
della sua gloria? No, non è possibile.

Il testo greco parla più chiaramente e secondo una traduzione letterale dei versi appena citati quello che Aiace domanda a se stesso è «con quale occhio (*poion omma*) mi renderò visibile (*delōsō*) a mio padre?». Parafrasando: con quale sguardo potrà Aiace sostenere lo sguardo del padre? Torna, di nuovo, il tema dell'intollerabilità della visione per colui che, a causa di un disonore, ha perduto la propria *aidōs*.

La tragedia in cui il rapporto tra gli occhi e la vergogna viene elaborato fino alle conseguenze più terrificanti resta tuttavia l'*Edipo re* di Sofocle; la spirale drammatica della conoscenza e dell'ignoranza, della luce e delle tenebre, culmina nell'autoaccecamento di colui che non può più sostenere lo sguardo nemmeno di se stesso:

strappa dalla sua veste le fibbie d'oro che la ornano.  
Le leva in alto.  
Se le pianta nelle orbite degli occhi gridando  
«non vedrete i mali che ha sofferto, né quelli che ha fatto soffrire,  
ma per il tempo che mi resta, vedrete soltanto nelle tenebre  
coloro che mai avrebbe dovuto vedere, e non conoscerete  
coloro che avrebbe voluto riconoscere!»  
Così impreca, e leva in alto gli occhi, e li colpisce più e più volte<sup>45</sup>.

Il dolore di Edipo è tale che chiama altro dolore: è così che il re bastardo, il tebano straniero, l'audace sapiente che ha sconfitto la Sfinge ma che non ha saputo riconoscersi nel suo enigma<sup>46</sup> vuole che si aprano le porte affinché tutti gli altri vedano l'intollerabile

---

<sup>44</sup> Il verbo che usa Sofocle è δῆλός, derivato da δῆλος, che significa “visibile”, “evidente”. La radice \*dei- (che è la stessa del nome di Ζεύς, Δῖος) rimanda a ciò che splende e che brilla (cfr. Chantraine, voce δέατο, p. 255).

<sup>45</sup> Soph. *OT* vv. 1268-1276.

<sup>46</sup> Cfr. J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1972; trad. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 101-102.



vergogna per cui si è sprofondato per sempre nell'oscurità<sup>47</sup>. Al Coro che gli chiede come abbia potuto infliggersi tale supplizio, perché non abbia scelto la morte piuttosto che l'accecamento, Edipo risponde così:

Non so con quali occhi, giunto nell'Ade,  
avrei potuto guardare in faccia mio padre e la mia madre sciagurata:  
contro entrambi ho compiuto misfatti  
per i quali non sarebbe bastato il capestro.  
O forse avrebbe potuto rallegrarmi la vista dei figli,  
germogliati come sono germogliati?  
No, con i miei occhi, mai<sup>48</sup>.

Se avesse potuto, lo sventurato, incestuoso parricida si sarebbe tolto anche l'udito<sup>49</sup>, perché la vergogna gli rende impossibile partecipare tanto al consesso degli uomini quanto a quello dei morti. Per questo Creonte, quando lo vede, esclama:

non mostrate così, senza veli, questo obbrobrio,  
che non può essere accolto dalla terra,  
non dalla sacra pioggia, né dalla luce.  
Portatelo dentro la reggia! Al più presto<sup>50</sup>.

Destinato a volersi nascondere, a celare l'infamia dall'altrui sguardo, a sottrarsi da quelle relazioni sociali che non potrebbero che aggravare il dolore dell'onta e dell'oltraggio è colui che si copre con il velo dell'*aidōs* o che pone questo stesso velo davanti ai propri occhi, chiudendoli per sempre.

La metafora del mantello, tuttavia, non simboleggia solo l'*aidōs* di chi ha subito un disonore o versa in condizioni di tragica vergogna, ma altrettanto spesso indica il pudore di chi desidera proteggere la propria rispettabilità. Si è già avuto modo di notare come uno dei significati con cui *aidōs* occorre nella letteratura greca sia quello di "riservatezza" e "pudicizia": *verecundia*, per dirlo alla latina. Non è allora senza interesse verificare la presenza di *aidōs* nella pittura vasale a tema erotico<sup>51</sup>: in alcuni casi, un mantello avvolge la

---

<sup>47</sup> «Grida di aprire le porte, che lo vedano tutti i Cadmei, / colui che assassinò suo padre, colui che di sua madre...» (Soph. OT vv. 1287-1289).

<sup>48</sup> Soph. OT vv. 1371-1377.

<sup>49</sup> Soph. OT vv. 1386-1390.

<sup>50</sup> Soph. OT vv. 1426-1429.

<sup>51</sup> La connotazione erotica di *aidōs* è sottolineata, tra gli altri, anche da Gloria Ferrari in *Figures of Speech: The Picture of Aidos* (cit.), cui si rimanda per una trattazione approfondita della rappresentazione pittorica di *aidōs*.

coppia di amanti, celando l'atto sessuale<sup>52</sup>; in altri, l'oggetto del desiderio sessuale è rappresentato coperto da veli<sup>53</sup>. Particolarmente suggestiva è la scena che compare su una coppa (*kylix*) a figure rosse, conservata al Museum of Fine Arts di Boston, ove è inscenato l'inseguimento di Giacinto da parte di Zefiro: il braccio destro della figura alata si allunga in direzione del torace del fanciullo, probabilmente per trattenerlo; nella parte centrale dell'immagine è visibile il pene eretto di Zefiro che attraversa il mantello di Giacinto (la cui posizione frontale lascia pensare ad un rapporto intercrurale)<sup>54</sup>. In questo caso l'*aidōs* offesa dalla violenza sessuale è rappresentata dallo stesso mantello che viene trafitto dal pene. Che le vesti (le quali, tra l'altro, coprono anche gli *aidōia*, cioè i genitali) siano il simbolo dell'*aidōs* è ciò che afferma Gige, quando Candaule lo istiga a spiare sua moglie nuda: «Signore, quali parole insane pronunci quando mi ordini di contemplare nuda la mia sovrana? Una donna che si spoglia della veste, allo stesso tempo si spoglia del pudore»<sup>55</sup>. Così, mentre Penelope, moglie casta e fedele, con il velo si nasconde il viso<sup>56</sup>, Medea lo scosta per scoprirsi di fronte a Giasone, di cui è innamorata<sup>57</sup>.

### *I bianchi veli dell'aidōs*

Accanto alla metafora del mantello, con la quale tanto le immagini pittoriche quanto quelle letterarie rielaborano l'elemento della visibilità rispetto allo sguardo altrui, l'espressione di *aidōs* può avvenire anche tramite il proprio sguardo, sottraendolo allo

<sup>52</sup> Per esempio: *CVA Italy* 7, 44.3 (figura 9).

<sup>53</sup> *ARV* 20; *ARV* 31; *ARV* 115, 1626; *ARV* 785.

<sup>54</sup> *ARV* 1570 (figura 10). Del pari, in un'anfora a figure rosse, risalente alla tarda età arcaica, ove compare la rappresentazione del rapimento e dello stupro di Leto, la fanciulla solleva il mantello per coprirsi il viso; le iscrizioni riportano il nome di Apollo e di Leto (al genitivo) e la parola ΑΙΔΩΣ (accanto alla figura di Artemide): *ARV* 23, 1. Cfr. Ferrari, *Figures of Speech*, cit., p. 272 nota 72, Cairns, *Aidōs*, cit., p. 319 nota 203 e Id., «*Veiling, αἰδώς, and a Red-figure Amphora by Phintias*» in «*The Journal of Hellenic Studies*», 116 (1996), pp. 152-158.

<sup>55</sup> Hdt. I.8,3: ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ ἐκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. Il motto è citato anche come un apoftegma di Teano, moglie di Pitagora, in Diogene Laerzio, VIII 43, ove *aidōs* è sostituita da *aischynē*; inoltre, il proverbio compare due volte nei *Moralia* di Plutarco, che richiama espressamente il brano erodoteo (37c, 139c). Cfr. anche il commento di D. Asheri a Hdt. I.8,3 in Erodoto, *Storie*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano, 1988, vol. I, pp. 269-270.

<sup>56</sup> Od. XVI, vv. 414-416: «e quando l'illustre donna fu tra i pretendenti, / si fermò in piedi accanto a un pilastro del tetto, / tirando davanti alle guance il velo nitido» (cfr. anche XVIII, vv. 208-210).

<sup>57</sup> Ap. Rhod. III 442-445: «fra tutti splendeva / il figlio di Esone per la bellezza e la grazia; / e addosso a lui la fanciulla fissava lo sguardo / obliquo, scostando lo splendido velo».

scambio diretto e rivolgendolo verso il basso. Come è stato notato con un'interpretazione particolarmente suggestiva della proverbiale residenza di *aidōs* negli occhi, l'idea che lo sguardo si diriga verso terra (e dunque verso i piedi) simboleggia il controllo che colui che possiede l'*aidōs* esercita sui propri passi, al fine di evitare che una falcata troppo ampia possa sfociare nella *hybris*<sup>58</sup>. La più celebre formulazione del nesso oppositivo di *aidōs* e *hybris* è senz'altro quella di Esiodo nelle *Opere e i giorni*: nell'età del ferro, per gli uomini sciagurati «la giustizia è nel pugno» e non vi è più spazio per *aidōs* (*dikē d'en ch'ersi, kai aidōs ouk estai*), tanto che la sua personificazione in figura di dea abbandona i mortali e si dirige, avvolta in bianchi veli, verso l'Olimpo<sup>59</sup>. L'incompatibilità di *aidōs* con la legge del più forte («la giustizia nel pugno») e con la prevaricazione hybristica è tematizzata anche nel celebre mito platonico narrato da Protagora nel dialogo a lui intitolato. Quando gli dèi plasmarono le stirpi mortali degli animali e degli esseri umani a Prometeo ed Epimeteo fu assegnato il compito di distribuire le capacità, in modo da rendere possibile la sopravvivenza di ciascuna specie; Epimeteo volle occuparsene personalmente, ma si trovò ad avere esaurito la scorta delle capacità a vantaggio degli animali e a dover lasciare dunque la stirpe umana completamente sprovvista di mezzi. Fu così che Prometeo rubò il fuoco ad Efesto e il sapere tecnico ad Atena, per consentire agli uomini la sopravvivenza; il sapere politico, però, restò presso Zeus. Di conseguenza, gli umani svilupparono le tecniche produttive, ma non la capacità di combattere contro le fiere; dovettero perciò riunirsi insieme, cercando la salvezza nella forza del gruppo: «ma anche quando si radunavano, continuavano a commettere ingiustizie l'uno contro l'altro, sempre perché non conoscevano l'arte politica, e così, disperdendosi nuovamente, perivano». Fu a quel punto che Zeus chiese a Ermes di portare presso di loro *aidōs* e *dikē* e di concederli a ciascuno, poiché se solo pochi ne avessero partecipato le comunità politiche non sarebbero potute sorgere; gli chiese inoltre di porre come legge divina che fosse ucciso, in quanto rovina della città (*ōs noson poleōs*), chiunque non sapesse avere *aidōs* e giustizia<sup>60</sup>. La trasformazione dell'*homo faber* in *homo politicus* avviene dunque, sul piano oggettivo, all'insegna dell'istituzionalizzazione della giustizia tramite la posizione di leggi (*dikē*) e della loro garanzia in virtù del rispetto, generato dal senso di appartenenza ad una rete di rapporti tutelati dal diritto, della misura da esse indicata (*aidōs*); sul piano soggettivo, il dono di Zeus rende operative *dikaioσύνη* e

<sup>58</sup> Cfr. A. Carson, *Eros the bittersweet*, Dalkey Archive, 1998, p. 21.

<sup>59</sup> Hes. *Op.* vv. 192-201.

<sup>60</sup> Pl. *Prt.* 320d-322d.

*sōphrosynē*<sup>61</sup>, che rappresentano le virtù corrispondenti, rispettivamente, a *dikē* e *aidōs*. Che *aidōs* sia in qualche modo riconducibile a *sōphrosynē*<sup>62</sup> è confermato da Platone nel *Carmide*; infatti, la seconda definizione di *sōphrosynē* che Carmide propone a Socrate viene formulata come segue:

mi sembra che la saggezza produca il provare vergogna, cioè renda l'uomo capace di vergognarsi e sia lo stesso che *aidōs*<sup>63</sup>.

Carmide afferma dunque che nella misura in cui rende l'uomo capace di vergognarsi, *sōphrosynē* coincide con *aidōs*. Il controargomento socratico si fonda su un richiamo ad Omero, secondo cui *aidōs* può talvolta essere *ouk agathē*<sup>64</sup>, ovverosia qualcosa di non giovevole e di conseguenza, poiché *sōphrosynē* è invece sempre un bene, non può esistere coincidenza tra le due; d'altra parte, se *sōphrosynē* è qualcosa di più ampio di *aidōs*, quest'ultima, nella sua versione "buona", rientra senz'altro nella *sōphrosynē*. La medesima teoria è esposta da Tucidide nella *Guerra del Peloponneso* per bocca del re spartano Archidamo, qualificato come *sōphrōn*: αἰδῶς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ ἐὺθυψυχία, ovverosia «*aidōs* partecipa di *sōphrosynē* e il coraggio della vergogna»<sup>65</sup>. Del resto il governante che per eccellenza non è *sōphrōn* - cioè il tiranno - non conosce *aidōs*:

non mi sono mai comportato da tiranno  
e più di una volta l'*aidōs* è stata la mia rovina<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Pl. *Prt.* 323a.

<sup>62</sup> Tale affinità, peraltro, può riconfermare il nesso di opposizione tra *aidōs* e *hybris*, riflettendo quello tra *sōphrosynē* e *hybris* (cfr. *supra*, p. 23 ss.).

<sup>63</sup> Pl. *Chrm.* 160e: δοκεῖ τοίνυν μοι αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη (trad. mia).

<sup>64</sup> *Od.* XVII, v. 347. Lo stesso verso si trova in Hes. *Op.* v. 317 (cfr. *supra*, p. 36).

<sup>65</sup> Th. I.83,3.

<sup>66</sup> Queste le parole con cui Creonte si rivolge a Medea (trad. mia). E. *Med.* vv. 348-349: ἤκιστα τοῦμὸν λῆμ' ἔφυ τυραννικόν, / αἰδοῦμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα.

Sulla base delle osservazioni fin qui elaborate in materia di *aidōs* è possibile apprezzare l'irriducibilità della nozione ad una sfera semantica unitaria; ciò che si può affermare, a livello complessivo, è soltanto che *aidōs* può declinarsi, sul piano dell'*ethos*, sia positivamente sia negativamente, ovvero sia può rappresentare un bene oppure un male. Una buona sintesi di questa duplicità morale di *aidōs* è data dalla definizione che di essa si trova nell'*Etymologicon Magnum*<sup>67</sup>:

αἰδώς· τιμὴ, φόβος, αἰσχύνη, ὄνειδος.

La giustapposizione di questi quattro termini alla nozione di *aidōs* facilita l'elaborazione di un sunto schematico delle sue accezioni predominanti, valorizzando anche, ove presente, il transito concettuale della medesima dall'una all'altra. Che *aidōs* abbia a che fare con *timē* può essere acquisito come punto fermo: in questo senso *aidōs* si configura in maniera "attiva" o "passiva", a seconda che in questione vi sia il proprio onore o quello di qualcun'altro. Nell'ambito di questa associazione rientra l'*aidōs* che si deve dimostrare a chi è superiore, a chi si trova in difficoltà e a coloro cui si è legati da un rapporto di *philotēs*, come anche quella che esprime il proprio, personale senso dell'onore o, specie nel caso delle donne, del pudore. Mentre l'affinità con *timē* consente di descrivere *aidōs* come rispetto di ciò che non è vergognoso e, in ragione di ciò, come apprensione per un disonore che, in futuro, potrebbe sopraggiungere, la sua affiliazione ad *aischynē* deve essere ricondotta all'idea che essa rappresenti la vergogna per un disonore già sopraggiunto: la riconduzione di *aidōs* ora a *timē*, ora ad *aischynē* consente pertanto di fare chiarezza sulla cronologia operante a livello della psicologia morale del soggetto interessato.

Sulla base dell'alternativa tra onore e vergogna è altresì possibile tracciare una distinzione tra *aidōs* "buona" (senso dell'onore) e *aidōs* "cattiva" (vergogna) che sia più ampia di quella tematizzata nei versi omerici ed esiodei, ove l'accento è posto sulla reazione attiva o passiva di chi versa in condizioni di miseria o bisogno<sup>68</sup>: come si vedrà, è in conseguenza delle implicazioni di questa distinzione che Aristotele rinuncia ad annoverare *aidōs* tra le virtù. La presenza di *oneidos* (onta, insulto) tra i termini definitivi di *aidōs* si

---

<sup>67</sup> EM 30.27.

<sup>68</sup> Cfr. *supra*, p. 35 e p. 36, nota 4.

giustifica sia in relazione all'*aidōs-aischynē* sia in relazione all'*aidōs-timeē*: nel primo caso, infatti, esso rappresenta l'umiliazione che ha generato la vergogna, mentre nel secondo si configura come l'oggetto del timore che orienta l'apprensione, ovverosia come ciò che *aidōs* induce a rifuggire. In questo senso, *oneidos* si lega strettamente a *phobos*: avere riguardo per il proprio onore significa in sostanza avere paura dell'umiliazione. Se si leggono i quattro vocaboli nell'ordine in cui compaiono nell'*Etymologicum Magnum* (*timeē*, *phobos*, *aischynē*, *oneidos*) è possibile interpretare l'*aidōs* come “senso dell'onore” alimentato dalla “paura” della “vergogna” causata dall’“umiliazione”.

Il nesso con *phobos* è dunque costitutivo dell'*aidōs*, tanto che quest'ultima viene talvolta definita come «una specie di paura»<sup>69</sup>. Nelle *Leggi*, per esempio, Platone distingue il timore in due tipologie (*duo phobōn eidē*): la paura dei mali quando si prevede che possano sopraggiungere e la paura delle opinioni altrui quando si pensa di essere giudicati negativamente perché si è detto o fatto qualcosa di male; nello specifico, il timore di essere colpiti dal discredito altrui si chiama *aidōs*<sup>70</sup>. Nella *Repubblica*, *aidōs* e *deos* sono «guardiani» che impediscono il comportamento oltraggioso<sup>71</sup>: anche *deos*, come *phobos*, significa “paura”, ma in un’accezione più vicina alla timorosa reverenza. Con *phobos* l'*aidōs* (soprattutto l'*aidōs-aischynē*) condivide un ampio spettro di aspetti fisiologici: nei *Problemata* l'abbassamento di voce di chi si vergogna e il tono stridente che nel parlare invece assume chi è spaventato, così come l'arrossire e lo sbiancare in viso, sono spiegati sulla base del movimento, nel corpo, del calore<sup>72</sup>; lo stesso argomento viene utilizzato per illustrare le ragioni del raggelarsi dello sguardo e dell'arrossamento delle orecchie di chi prova vergogna<sup>73</sup>.

Che *aidōs* sia comunemente definita «una sorta di paura (*phobos tis*) » e, precisamente, «una sorta di paura dell'ignominia (*adoxias*) » è ribadito in varie occasioni anche da

<sup>69</sup> Cfr. Pl. *Lg.* 646e; Arist. *Eth. Nic.* 1128b 11-12; Arist. *Top.* 126a 3-12; Arist. *Pr.* 905a 6-7.

<sup>70</sup> Pl. *Lg.* 646e. Per la precisione, il termine qui usato è *aischynē*: nel corso dell'intero brano, Platone ricorre in modo interscambiabile ai termini *aidōs* e *aischynē*, trattandoli come sinonimi. A proposito della progressiva commistione dei due lemmi a partire da Euripide cfr. *supra* pp. 38 ss.; nel caso di questo luogo platonico, *aischynē* - ove occorre - soppianta *aidōs*, acquisendo però il suo significato. Si veda in merito il prosieguo del brano: «non deve forse il legislatore [...] tenere in grande considerazione questo tipo di paura e chiamarla *aidōs* (καλῶν αἰδῶ) [...]? [...] per vincere una guerra è infatti necessario tanto il coraggio quanto la paura della vergogna (φόβος αἰσχύνης) di fronte agli amici a causa della codardia». L'ultima occorrenza di *aischynē* conserva il suo significato originario e *aidōs* viene a consistere nel *phobos aischynēs*.

<sup>71</sup> Pl. *Resp.* 465 a-b.

<sup>72</sup> Arist. *Pr.* 905 a: «è chiaro che in coloro che hanno paura il calore abbandona la parte superiore del corpo [...] mentre in chi si vergogna esso sale al petto» (trad. mia).

<sup>73</sup> Arist. *Pr.* 957b, 961a.

Aristotele<sup>74</sup>, secondo cui il fatto che essa si manifesti attraverso sintomi fisici, proprio come avviene per la paura tradizionalmente intesa (cioè quella *peri ta deina*: la paura dei pericoli), è dimostrazione della sua natura di passione (*pathos*) più che di disposizione (*hexis*) e, di conseguenza, dell'impossibilità di qualificarla come virtù (*aretè*). Alla trattazione di questa impossibilità è dedicato un intero paragrafo del quarto libro dell'*Etica Nicomachea*<sup>75</sup>: ciò che risulta evidente fin da una sua prima lettura è che, seppure l'*incipit*, dedicato alla definizione di *aidōs* comunemente accolta («è certo che essa viene definita una sorta di paura dell'ignominia»<sup>76</sup>), si dimostri perfettamente coerente con l'accezione dell'*aidōs-timē*, il prosieguo del brano affronta il tema dell'*aidōs-aischynē*. Si è già avuto modo di osservare come, nel corso della storia semantica del termine *aidōs*, si sia verificata una commistione con il vocabolo *aischynē* e con il concetto cui esso rimanda: tale sovrapposizione di lemmi e nozioni è ormai compiuta e definitiva al tempo di Aristotele, tanto che la sua produzione ne rappresenta un fedele riflesso. Seppure esistano svariati luoghi, specialmente nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia*, in cui *aidōs* significa “senso dell'onore” e “timore per un disonore che potrebbe sopraggiungere”<sup>77</sup>, il brano dell'*Etica Nicomachea* in cui l'*aidōs* è tematizzata in maniera diretta ed esplicita recepisce la nozione nel senso dell'*aidōs-aischynē*, tanto che può essere letto parallelamente alla trattazione che nella *Retorica* è dedicata, appunto, all'*aischynē*. Sullo sfondo, dunque, l'*aidōs-timē* continua ad esistere ed è questa l'accezione che Aristotele ha in mente quando apprezza l'*aidōs* come *mesotēs* (pur senza considerarla mai una virtù in senso proprio, ma soltanto un giusto mezzo della passione)<sup>78</sup>; di fatto, però, il significato predominante che essa presenta nei luoghi in cui viene tematizzata più ampiamente è quello di *aischynē*. È principalmente questa la ragione per cui, nell'*Etica Nicomachea*, *aidōs* non è annoverata tra le virtù: se *aidōs-timē* rappresenta almeno il giusto mezzo tra due passioni eccessive (l'impudenza e la timidezza), *aidōs-aischynē* non è

<sup>74</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1128b 11-12. Cfr. anche Arist. *Top.* 126a 3-12.

<sup>75</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1128b 10-35.

<sup>76</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1128b 11-12: ὁρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας.

<sup>77</sup> Cfr. per esempio Arist. *Eth. Nic.* 1116a 28 (il coraggio civile nasce «grazie all'*aidōs* e per un desiderio di qualcosa di bello - cioè dell'onore - e per fuggire il biasimo, che è qualcosa di infamante», trad. mia); Arist. *Eth. Nic.* 1179b 11 («la massa non è naturalmente portata ad ubbidire all'*aidōs*, ma alla paura, né ad astenersi dalle azioni malvagie per la loro turpitudine, ma per le punizioni»); Arist. *EE* 1229 a 14 e 1230a 17. Si veda anche Gauthier-Jolif, *Commentaire*, cit., p. 321.

<sup>78</sup> Arist. *EE* 1221a 1 e 1233 b 26-29: «*aidōs* è la medietà tra l'impudenza e la timidezza; infatti chi non si preoccupa di nessuna opinione è impudente, chi si preoccupa di tutte allo stesso modo è timido; chi si preoccupa solo di quella degli uomini che appaiono moralmente nobili è αἰδήμων» (trad. mia); Arist. *Eth. Nic.* 1108a 31-35: «anche nelle passioni, vale a dire nell'ambito delle passioni, vi sono delle medietà. Infatti l'*aidōs* non è una virtù, ma si loda anche chi è αἰδήμων. Pure in quest'ambito, infatti, uno è detto tenere la via di mezzo, un altro eccedere, un altro difettare».

altro, invece, che la reazione di chi ha compiuto qualcosa di spregevole (*phaulon*). Di fatto, la reazione in sé è moralmente positiva, perché, contenendo una componente di dolore<sup>79</sup>, contribuisce a prevenire, per il futuro, il comportamento che l'ha generata<sup>80</sup>; tuttavia, perché essa si esprima è necessario aver commesso (volontariamente<sup>81</sup>) un atto malvagio e, dunque, *aidōs-aischynē* non può essere caratteristica del virtuoso. In conclusione, *aidōs-aischynē* «potrebbe essere cosa virtuosa solo per ipotesi»<sup>82</sup>, ma le virtù non sono contraddistinte dall'ipotesicità. Un approfondimento del tema dell'*aischynē* è elaborato da Aristotele nella *Rhetorica*, ove compare la seguente definizione:

definiamo *aischynē* una forma di sofferenza o di sconvolgimento relativa ad azioni colpevoli, presenti, passate o future, che portano disonore; impudenza una forma di disprezzo e di indifferenza nei confronti delle stesse cose<sup>83</sup>.

Si apprezza qui il completo assorbimento dell'*aidōs-time* nell'*aischynē*: le azioni capaci di generare questo *pathos* possono essere, infatti, sia passate o presenti, sia future; nel paragrafo immediatamente successivo, inoltre, Aristotele dimostra di recepire e di unire insieme entrambe le “direzioni” che, storicamente, avevano orientato tanto *aidōs* quanto *aischynē*:

se la definizione di *aischynē* è corretta, necessariamente gli uomini si vergogneranno di colpe tali da sembrare turpi, sia per loro stessi che per le persone di cui si danno pensiero<sup>84</sup>.

Onore e vergogna sono pertanto esposte sia al proprio sguardo sia a quello altrui, configurandosi come categorie al contempo interiori e sociali. Per quanto riguarda l'aspetto relazionale, Aristotele vi ritorna poco oltre:

dal momento che la vergogna è una forma di prefigurazione di ignominia (*peri adoxias phantasia estin hē aischynē*), in funzione di quest'ultima e non delle sue conseguenze, e che nessuno si preoccupa dell'opinione se non a causa delle persone che hanno tale opinione,

<sup>79</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1383b 13.

<sup>80</sup> «I giovani [...] vivendo sotto l'influsso della passione, sbagliano, mentre dall'*aidōs* ne sono impediti» (Arist. *Eth. Nic.* 1128b 18).

<sup>81</sup> «*Aidōs* riguarda le azioni volontarie» (trad. mia): ἐπὶ τοῖς ἐκούσιοις γὰρ ἢ αἰδώς (Arist. *Eth. Nic.* 1128b 28).

<sup>82</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1128b 29-30.

<sup>83</sup> Arist. *Rhet.* 1383b 13-16: ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μαλλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγοῖα τις καὶ ἀπαθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.

<sup>84</sup> Arist. *Rhet.* 1383b 16-19.



necessariamente ci si vergognerà di fronte a coloro di cui si tiene conto. E gli uomini tengono conto delle persone che li ammirano, di quelle che essi ammirano, di quelle dalle quali vogliono essere ammirati, di quelle con le quali sono in competizione, e di quelle di cui non disprezzano l'opinione; essi ammirano e vogliono essere ammirati da coloro che posseggono qualcosa di molto stimato, o ai quali si trovano a domandare con insistenza qualcosa di cui essi dispongono, come nel caso degli innamorati; sono in competizione con le persone di eguale condizione; tengono conto dell'opinione delle persone assennate, perché dicono il vero, e di questo genere sono i più anziani e i più istruiti. [...] Gli uomini si vergognano anche davanti alle persone che non sono esposte alle stesse accuse, in quanto è evidente che costoro sono di opinione contraria alla loro; e anche di fronte alle persone che non sono indulgenti con chi sembra aver sbagliato, perché si ritiene che un uomo non si sdegni con gli altri per le azioni che egli stesso compie, e di conseguenza è chiaro che è per le azioni che non compie che si sdegna; di fronte, inoltre, alle persone che amano riferire a tutti, perché non c'è alcuna differenza tra non credere e non riferire [...]. Gli uomini si vergognano anche di fronte a coloro che occupano il loro tempo a osservare gli errori dei vicini [...] e anche di fronte a quelle persone in presenza delle quali non hanno mai avuto insuccessi<sup>85</sup>.

A ciò si deve poi aggiungere che mentre con le persone che si conoscono ci si vergogna per azioni realmente turpi, di fronte agli estranei è sufficiente, per suscitare vergogna, la violazione delle convenzioni sociali<sup>86</sup>.

In conclusione, se è vero che il sentimento della vergogna può essere generato anche dalla propria, intima osservazione di sé, esso viene senz'altro amplificato dalla "pubblicità" di ciò che ne costituisce la causa ed è questa la ragione del detto comune secondo cui «la vergogna risiede negli occhi» (tanto nei propri quanto, in misura ancora maggiore, in quelli altrui). A tal proposito Aristotele conclude l'argomentazione raccontando l'aneddoto che vede protagonista Antifonte, condannato a morte dal tiranno Dionisio: pare che, sul punto di subire il supplizio insieme ad altri condannati e vedendo che questi ultimi si coprivano il volto, egli abbia ironicamente chiesto loro

perché vi coprite il viso? Perché domani qualcuno di costoro non vi veda?<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Arist. *Rhet.* 1384a-b.

<sup>86</sup> Arist. *Rhet.* 1384b 22-26.

<sup>87</sup> Arist. *Rhet.* 1385a.

Sulla scorta della ricostruzione fin qui proposta, pare in definitiva opportuno concludere che se un'indagine sulla nozione di *aidōs* non può rinunciare ad una complessificazione di tipo semantico per quanto riguarda i significati che tale nozione assume nei diversi contesti, essa non deve altresì limitarsi allo studio di un unico vocabolo, estendendosi piuttosto, quando necessario, anche al termine *aischynē* e alla sua capacità di recepire, in determinati casi, quelle accezioni che erano in precedenza rintracciabili nell'ambito della parola *aidōs*.

In virtù di queste osservazioni e per maggiore comodità, nelle pagine seguenti ogni riferimento al concetto di *aidōs* inteso nel senso specifico di “senso del proprio onore e timore di un eventuale, futuro disonore” verrà formulato ricorrendo all'etichetta di *aidōs-timē*: in questo modo non solo si distinguerà questa particolare accezione dalle altre (segnatamente, da quella dell'*aidōs-aischynē*), ma, pure, sarà possibile apprezzarne la permanenza concettuale anche in assenza delle occorrenze esplicite del vocabolo “*aidōs*”, il quale - come si è avuto modo di notare - risulta spesso assorbito dal termine “*aischynē*”, almeno dal V secolo a.C. in poi.

Varrà poi la pena di soffermarsi brevemente sull'appropriatezza di una distinzione tra *aidōs-timē*, da un lato e *timē* in senso stretto, dall'altro: mentre, nel primo caso, siamo di fronte ad una nozione che indica una disposizione soggettiva, un'attitudine al contempo psicologica ed etica che riflette quella che potremmo definire una coscienza di sé di tipo discorsivo, ovvero sia un processo di autocomprensione del soggetto che si percepisce come collocato in una rete di relazioni morali che giocano un ruolo estremamente rilevante per i meccanismi di individuazione identitaria, *timē* è un termine piuttosto specifico e configurato in misura di un determinato status sociale. Infatti, che abbia origini divine e sia assegnata dalla sorte ad un personaggio di stirpe regale, come avviene nei poemi omerici<sup>88</sup>, o che rappresenti, all'epoca delle *poleis*, la capacità giuridica del cittadino, essa denota sempre un certo tipo di condizione materiale, caratterizzata da determinati benefici e dal potere di goderne. La *timē* viene tipicamente “conferita”, “assegnata” o “attribuita” e costituisce l'esito premiale di una dimostrazione di onore, come attesta il suo legame con il verbo τίω.

---

<sup>88</sup> Si veda in merito l'analisi di Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, pp. 321-326.

In altre parole, se la *timē*, in termini generali, consiste nella pubblica stima, l'*aidōs-timē* è più precisamente un *pathos*, un sentimento del rispetto di sé che, nella misura in cui si declina - come si è visto - secondo i canoni della “visibilità”, si configura in maniera immediata quale categoria del riconoscimento intersoggettivo. Peraltro, il processo di interiorizzazione cui l'*aidōs-timē* è stata sottoposta a partire da Democrito, insieme alla duplicità della visione (il vedersi e l'esser visti) cui essa rimanda, valgono a saldare il piano individuale del rapporto affermativo con se stessi e quello relazionale dell'altrui ratifica della propria peculiare esistenza: l'*aidōs-timē* rappresenta al contempo la coscienza etica che un soggetto ha di sé e la richiesta che essa venga moralmente identificata da parte degli altri. Il riconoscimento che l'*aidōs-timē* esige è qualificato: non si tratta soltanto di prendere atto dell'esistenza dell'altro, ma anche di attribuirgli un valore dimostrando *rispetto*; non si tratta, in effetti, di mera “identificazione”, bensì, piuttosto, di “approvazione”. Questa è la ragione per cui l'*aidōs-timē*, di fatto, eccede il perimetro della morale, sconfinando sul piano della possibilità stessa del conservarsi in vita: è così che, come ci sarà modo di vedere, nei miti greci tanti eroi umiliati si trovano costretti ad imporre a se stessi (o a se stesse) la segregazione, la distruzione, la sparizione o il suicidio.

Tale costitutività delle istanze avanzate dall'*aidōs-timē* e il suo rappresentare un requisito non soltanto morale, ma addirittura esistenziale suggeriscono la necessità di individuare nella sua violazione la forma fondamentale dell'ingiustizia: il misconoscimento o la negazione del riconoscimento rappresentano un annichilimento della dimensione “personale” dell'essere umano, il quale viene così relegato sul piano della mera esistenza animale. L'esperienza del misconoscimento e la sofferenza morale provocata dall'inflizione di tale umiliazione rappresentano il fondamento psicologico e morale dell'insorgere del sentimento collerico quale espressione della volontà di difendere le condizioni etiche della propria esistenza, le quali subiscono il più feroce attacco quando siano assunte quale obiettivo contro cui rivolgere un comportamento hybristico. In questo senso, la *hybris* si configura quale forma estrema dell'umiliazione proprio in virtù della sua mancata finalizzazione verso scopi materialmente vantaggiosi; essa infatti, come si è avuto modo di notare, esprime il piacere stesso di insultare, ovvero la capacità di trarre gratificazione dall'attualizzazione di una volontà deliberata di svilimento di un altro soggetto al fine di affermare la propria superiorità. L'umiliazione, intesa come prodotto psicologico dell'attacco hybristico in quanto ferimento dell'*aidōs-timē* e delle istanze da essa avanzate, si rivela così quale momento critico delle relazioni di potere ed affianca, in tale ambito, la

capacità, la volontà e, in taluni casi, il dovere di una resistenza che si esprime nei termini dell'*orgē*.

Prima di dedicarsi ad un'analisi specifica del sentimento collerico e delle sue relazioni con la richiesta di riconoscimento (*aidōs-timē*) e la sua negazione (*hybris*), è opportuno sciogliere una riserva che potrebbe eventualmente essere formulata in merito alla contestualizzazione di *aidōs-timē* nell'ambito delle cosiddette "società della vergogna", quale quella greco-antica è stata tradizionalmente considerata<sup>89</sup>. Come si è visto, l'*aidōs-timē* non si risolve nell'attenzione per l'opinione pubblica, ma rappresenta uno stato d'animo più complesso, fondato sul bisogno di ricevere una rassicurazione a conferma delle condizioni valoriali che strutturano la propria immagine di Sé, sulla necessità, al contempo esistenziale e morale, che l'altrui riconoscimento generi una corrispondenza tra la narrazione di sé che si riceve dall'esterno durante il processo interattivo e le aspettative personali che ciascuno concepisce in merito al proprio "chi".

Il ferimento dell'*aidōs-timē* è sempre causato dalla discordanza tra le istanze identitarie personali e gli altrui approcci narrativi, sia che tale discordanza sia stata generata da un'azione compiuta personalmente dal soggetto in questione o dal prodursi di uno stato di cose venuto ad esistenza per ragioni indipendenti e non riconducibili direttamente a nessun agente umano (per esempio, la sorte o il volere divino), sia che essa derivi dal deliberato intervento hybristico di qualcuno in particolare. Il rapporto dialettico tra riflessione interiore e percezione esteriore è dunque sempre presente: la problematicità dell'*aidōs-timē*, sia sul piano psicologico sia - se si considera l'aspetto relazionale - sul piano politico, dipende proprio da questa costante e continua interazione. Inoltre, le attese medesime che il soggetto proietta sulla propria immagine di sé dipendono in larga parte dalle influenze

---

<sup>89</sup> L'antitesi tra *shame-cultures* e *guilt-cultures* ha origini antropologiche ed è stata inizialmente proposta da Margaret Mead (*Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York, McGraw-Hill, 1937) e da Ruth Benedict (*The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin company, 1947; trad. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Bari, Dedalo, 1968). Il primo caso di applicazione di tale antitesi alla Grecia antica risale al celebre studio di Eric Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (cit.), in cui si individua un momento di transizione dalla vergogna alla colpa nella fase di passaggio dalla società omerica all'età arcaica; in seguito, poi, Hugh Lloyd-Jones (*The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1971) ha esteso l'interpretazione della società greca come basata sul senso di vergogna all'intero periodo classico. Nella medesima prospettiva si sono mossi studiosi quali Adkins (*La morale dei Greci*, cit.) e, più di recente, L.B. Carter (*The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986), mentre una compiuta critica di tale approccio ermeneutico si deve a Bernard Williams (*Vergogna e necessità*, cit.), il quale sviluppa le proprie argomentazioni a partire dalle implicazioni che l'antitesi in questione presenta sul piano del problema dell'identità personale e dell'esistenza del Sé, contrapponendosi in questo senso principalmente a Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Claassen Verlag, 1948; trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 2002).

culturali, sociali, politiche e giuridiche del contesto in cui vive: la possibilità di autointerpretarsi in un dato modo è infatti fortemente condizionata dallo spettro valoriale prodotto dalla cultura di provenienza; questo tuttavia non significa che non è possibile rielaborare interiormente e criticamente i valori condivisi, ma che l'attività soggettiva deve essere inquadrata nella sua cornice culturale di riferimento. L'adozione di una prospettiva di questo tipo in merito alla genesi della personalità individuale, nonché l'applicazione di una teoria del riconoscimento intersoggettivo per quanto riguarda i mutamenti, le evoluzioni e finanche la conservazione stessa di tale personalità, costituiscono una buona base per elaborare una critica dei presupposti della distinzione tra "cultura della colpa" e "cultura della vergogna", nella misura in cui essa, se recepita, espone al pericolo di adottare prospettive devianti rispetto al problema del Sé e della sua stessa esistenza<sup>90</sup>.

L'antitesi tra *shame-cultures* e *guilt-cultures* ha conosciuto vari gradi di declinazione, ma raramente è stata interpretata in maniera netta e rigorosa: fin dalle prime elaborazioni in sede antropologica è stata infatti riconosciuta l'impossibilità di ricondurre una cultura reale nell'ambito esclusivo di una delle due etichette, sostenendo che, piuttosto, esistono contesti *principalmente* informati dal senso di vergogna e altri *principalmente* informati dal senso di colpa. All'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, Eric Dodds ha importato questa distinzione negli studi classici, definendo la cultura omerica come una «shame culture», ovvero sia un contesto in cui «tutto quello che espone l'uomo al disprezzo o al ridicolo dei suoi simili, tutto quel che "gli fa perdere la faccia", è sentito come insopportabile»<sup>91</sup>; più precisamente: «il bene supremo dell'uomo omerico non sta nel godimento di una coscienza tranquilla, sta nel possesso della *timē*, la pubblica stima. [...] La più potente forza morale nota all'uomo omerico non è il timor di Dio, è il rispetto dell'opinione pubblica, *aidōs*: *aideomai Trōas*, dice Ettore nel momento risolutivo del suo destino, e va alla morte con gli occhi aperti»<sup>92</sup>. La qualificazione, operata da Dodds, della società omerica come *shame-culture* non è indipendente dal riconoscimento, in linea con gli studi di Bruno Snell<sup>93</sup>, dell'assenza, in essa, di un «concetto unitario di quel che chiamiamo anima o personalità»<sup>94</sup> e si basa

---

<sup>90</sup> È bene ribadire che non si intende discutere la distinzione tra *shame-cultures* e *guilt-cultures* di per se stessa, bensì porre in questione alcuni degli assunti che ne stanno alla base. Per una problematizzazione della differenza tra colpa e vergogna si veda, tra gli altri, Williams, *Vergogna e necessità*, cit. (in particolare, cap. IV e app. I).

<sup>91</sup> Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, pp. 59-60.

<sup>92</sup> Ivi, p. 59.

<sup>93</sup> Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit.

<sup>94</sup> Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 57.

sull'apprezzamento di un progressivo sviluppo, che dall'età arcaica arriva a quella classica, di categorie psicologiche esplicitamente legate alla consapevolezza di sé: il timore per l'invidia che gli dèi concepiscono per gli uomini felici, la trasformazione delle figure divine, specialmente quella di Zeus, in operatori di giustizia, la declinazione in termini il più possibile razionali del nesso tra responsabilità e punizione e così via. L'impressione è che, insieme alla nascita e alla diffusione di quella che noi chiamiamo "coscienza", sia stato reimpostato l'intero problema della giustizia.

In riferimento alla distinzione tra società della vergogna e società della colpa, la formulazione che Dodds aveva in mente era quella proposta da Ruth Benedict nel celebre saggio dedicato alla cultura giapponese che durante la Seconda Guerra Mondiale le era stato commissionato dal Ministero della Difesa degli Stati Uniti<sup>95</sup>. Benedict scrive:

negli studi di antropologia culturale comparata ha grandissimo peso la distinzione fra culture che si fondano principalmente sul senso di vergogna e culture che si fondano principalmente sul senso di colpa. Una società che imponga ai suoi membri modelli etici assoluti e che presupponga un elevato sviluppo delle coscienze individuali, rappresenta, per definizione, una cultura fondata sul senso di colpa; tuttavia, come accade negli Stati Uniti, può avvenire che uno dei suoi membri, oltre che del senso di colpa, soffra anche del senso di vergogna. Ciò si verifica quando un individuo accusa se stesso di goffaggini o di mancanze che non costituiscono in alcun modo dei peccati: si vuol qui far riferimento a quei casi in cui un individuo si sente estremamente mortificato perché non è vestito nel modo che le circostanze richiedono oppure perché è incorso in un *lapsus* verbale. Viceversa, all'interno di una cultura che pone principalmente l'accento sulla sanzione esterna, vale a dire sul senso di vergogna, gli individui si sentono mortificati per atti che, a nostro avviso, dovrebbero invece generare un senso di colpa. Il senso di mortificazione può essere molto intenso e, a differenza del senso di colpa, non può essere mitigato dalla confessione e dall'espiazione. [...] Nelle culture dove il meccanismo della sanzione è incentrato sul senso di vergogna, all'individuo non è dato provare alcun sollievo rendendo pubbliche le sue mancanze, neppure quando ciò possa essere fatto per mezzo di un confessore. In queste culture, finché il comportamento individuale non "si palesa al cospetto della società", il singolo non ha motivo di preoccuparsi [...]. Concludendo, appare chiaro che una "cultura del senso di vergogna" pura si fonda, per esigere il corretto comportamento dei suoi membri, su sanzioni esterne, mentre una "cultura del senso di colpa" pura si fonda sulla condanna interiore del peccato. Pertanto, se la vergogna è una reazione alle critiche altrui, l'individuo può provare un senso di vergogna sia quando è deriso e respinto in modo palese, sia quando semplicemente immagina di essere stato deriso. In entrambi i casi il senso di vergogna è una sanzione particolarmente efficace. Ad ogni modo, perché questa sanzione possa operare, è sempre necessario un pubblico, reale o, quantomeno, immaginario. Al contrario, il senso di colpa può sperimentarsi senza alcun pubblico<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Benedict, *Il crisantemo e la spada*, cit.

<sup>96</sup> Benedict, *Il crisantemo e la spada*, cit., pp. 244-245.

Al di là della variabilità del confine tra “interiore” ed “esteriore” che la stessa Benedict non esita a sottolineare a proposito della necessità di un «pubblico» perché il sentimento di vergogna possa insorgere, è la separazione categoriale tra «sanzioni interne» e «sanzioni esterne» a generare qualche difficoltà. Tale differenziazione era già stata assunta da Margaret Mead nel 1937: in *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* l'antropologa aveva operato una distinzione tra la colpa come forma di controllo interiore («internal control») e la possibilità che «in società nelle quali è controllato dal timore della vergogna, l'individuo si sente al sicuro se nessuno è al corrente dei suoi misfatti; può scacciare dalla mente il proprio cattivo comportamento»<sup>97</sup>, ovvero tra sanzioni che il soggetto applica, autonomamente e interiormente, a se stesso e sanzioni che, invece, vengono attivate esclusivamente dagli altri<sup>98</sup>. La stessa Mead, peraltro, aveva ammesso che la vergogna può trasformarsi in una sanzione interiore («may become a relatively internal sanction»)<sup>99</sup>. Nel caso dell'*aidōs-timē* la separazione tra i piani dell'interiorità individuale, da un lato, e delle altrui (“esterne”) opinioni, dall'altro è, piuttosto evidentemente, inopportuna, trattandosi di un *pathos* che non si esaurisce né in una dimensione esclusivamente privata, né in una esclusivamente pubblica, sviluppandosi piuttosto a livello relazionale ed intersoggettivo. In questo senso l'*aidōs-timē* è qualcosa di più del «rispetto dell'opinione pubblica» e gli “stimoli” cui essa risponde non si riducono ai meccanismi del controllo sociale tramite cui un certo comportamento viene indotto al posto di un altro<sup>100</sup>; in altre parole, il dispositivo delle sanzioni, se pure può essere utilizzato per comprendere alcuni aspetti del processo di formazione della personalità individuale, sembra operativo su un piano differente rispetto a quello dell'*aidōs-timē*, la quale interviene a personalità già formata ed esprime la necessità di

---

<sup>97</sup> Mead, *Cooperation and competition among primitive peoples*, cit., p. 494 (trad. mia).

<sup>98</sup> Nello specifico, « le sanzioni possono essere interne o esterne. Il singolo bambino può essere educato al punto da interiorizzare gli standard della società in cui vive e osservarli anche qualora su di lui non venga esercitata alcuna pressione esterna, come quando si rispetta un tabù per paura della morte o della malattia, o quando ci si astiene da attività sessuali illecite per timore di essere puniti dai fantasmi. Una volta che si sono radicati nel carattere del soggetto, tali standard operano a livello automatico. D'altra parte, quando gli standard sociali non si imprinono così profondamente nell'individuo durante il suo processo di crescita, quando il soggetto reagisce soltanto di fronte a pressioni che siano su di lui esercitate da parte di altri – si tratti del senso del ridicolo, dell'abuso o della pena di morte prevista da un regio decreto – tali sanzioni si configurano come esterne. In questo senso, il cattolico devoto che, solo su di un'isola deserta, continua ad astenersi dal mangiare carne di venerdì può essere considerato un soggetto che risponde ad una sanzione di tipo interno (comunemente definita coscienza); di converso, l'uomo d'affari del Middle West che interpreta il proprio viaggio a New York come occasione di gozzovigliare è un individuo che, quando a casa propria si comporta in modo esemplare, risponde a sanzioni esterne» (Mead, *Cooperation and competition among primitive peoples*, cit., p. 463; trad. mia).

<sup>99</sup> Ivi, p. 494.

<sup>100</sup> Cfr. ivi, p. 463: «Usiamo il termine “sanzione” per denotare i meccanismi attraverso cui si ottiene conformità, inducendo il comportamento desiderato e prevenendo quello indesiderato» (trad. mia).

una sua tutela. Che l'*aidōs-timē* possa essere poi intesa quale prodotto di una cultura fondata principalmente su sanzioni di tipo esterno e, quindi, sul senso di vergogna, sembra difficile stabilirlo: non solo dal V secolo a.C. in poi essa viene interiorizzata in modo esplicito, acquisendo una direzione “centripeta”<sup>101</sup>; anche in età precedente, quando il suo orientamento è maggiormente influenzato dalla percezione dello sguardo altrui, l'*aidōs-timē* non esprime la volontà o il desiderio di conformarsi alle convenzioni sociali o alle aspettative dei propri partners relazionali allo scopo di ottenere la loro ammirazione, ma - piuttosto - rappresenta un'esigenza interiore che necessita di un soddisfacimento sul piano pubblico (e non un'esigenza concepita *nel* piano pubblico).

In conclusione, la distinzione tra sanzioni interne ed esterne non solo rischia di oscurare la dimensione intersoggettiva dell'*aidōs-timē*, ma (e con ciò si spiega come mai la classificazione della società omerica come civiltà della vergogna sia stata spesso accompagnata dall'idea che, in essa, non esistessero categorie come soggettività, personalità, autocoscienza) induce anche a recepire una separazione moralmente connotata tra dimensione interiore ed esteriore: all'interno stanno la verità e l'autonomia, mentre l'“esterno” è il regno della fallace apparenza, dei fenomeni transeunti, dell'opinione e dell'eteronomia. In questo senso, dunque, sembrerebbe che qualsiasi forma di interesse per la narrazione che gli altri forniscono di noi sia sintomo di vanità, conformismo e, probabilmente, dell'assenza di un'autonoma consapevolezza di sé. Con riferimento all'uomo omerico tale assenza è stata denunciata e argomentata da Bruno Snell in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*<sup>102</sup>: dalla mancanza di termini in grado di esprimere l'unitarietà del corpo e della mente il celebre filologo ha dedotto l'ignoranza omerica dei rispettivi concetti; che il corpo fosse concepito come un assemblaggio delle membra e, soprattutto, che la mente fosse costituita dall'insieme di più componenti (νόος, θυμός e via di seguito) è per Snell dimostrazione del fatto che «gli uomini omerici non sentono ancora l'anima come luogo di origine delle proprie forze»<sup>103</sup> e che ciò sia prova di come quello omerico rappresenti «uno stadio primitivo nell'evoluzione del pensiero europeo»<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. *supra* pp. 39-40.

<sup>102</sup> Snell, *cit.*; le tesi di Snell vengono tra l'altro dichiaratamente accolte da Eric Dodds (*I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 57).

<sup>103</sup> Snell, *op. cit.*, p. 46.

<sup>104</sup> Ivi, p. 39.



L'applicazione all'ambito della morale di questo approccio "progressista" è stata poi realizzata da Arthur W.H. Adkins<sup>105</sup>, il quale, sulla base della distinzione tra un gruppo di valori di tipo competitivo e un gruppo di valori di tipo cooperativo e della qualificazione della società omerica come appartenente al primo di questi gruppi, sostiene che l'uomo omerico non avesse a disposizione una nozione cosciente di intenzionalità e responsabilità individuale e che i suoi sforzi fossero principalmente, prevalentemente ed egoisticamente indirizzati al conseguimento di un successo inteso alla luce dei pregiudizi della comunità. D'altra parte, la struttura intersoggettiva dell'*aidōs-timē* non soltanto impedisce di considerarla una disposizione di tipo egocentrico (non va dimenticato, tra l'altro, che essa, oltre a rappresentare il senso del proprio onore, indica anche un'attitudine rispettosa dell'onore altrui), ma crea un'interazione tra le aspettative personali del soggetto in questione e quelle che gli altri hanno su di lui, senza subordinare in alcun modo le prime alle seconde: in alcuni casi è anzi possibile che si verifichi un vero e proprio scontro tra le due e che tale difformità tra l'autonarrazione e l'altrui narrazione di sé produca un doloroso sentimento di umiliazione.

Merita infine qualche ulteriore considerazione critica l'idea che la vergogna, per generarsi, necessiti della presenza di un "pubblico": se gli studi antropologici novecenteschi hanno evidenziato come tale pubblico possa esistere anche solo a livello immaginario, già gli antichi Greci avevano provveduto ad interpretare la vergogna nelle sue forme interiorizzate. Secondo Aristotele gli uomini si vergognano di colpe che sembrano turpi sia a loro stessi sia alle persone di cui si danno pensiero<sup>106</sup>; quest'ultima specificazione, peraltro, non è senza interesse, poiché è rimessa al singolo e alla sua personale attitudine la possibilità di esprimere un giudizio di valore su chi sia o meno degno della sua stima. In altre parole, Aristotele riconosce all'individuo una capacità critica che sarebbe impensabile senza presupporre l'esistenza di un carattere autonomo. Ma c'è di più: come è stato acutamente osservato da Bernard Williams nello studio che rappresenta il più approfondito approccio critico delle posizioni progressiste in merito alla cultura morale greca e dell'idea che all'epica omerica fosse sconosciuta l'idea del Sé,

ciò [il giudizio critico rispetto alla stima da accordare all'osservatore] non solo ci dice qualcosa di più su quello che ho chiamato l'altro interiorizzato, ma spiega anche perché l'altro non deve essere un individuo particolare o il mero rappresentante di uno

---

<sup>105</sup> Adkins, *La morale dei Greci*, cit.

<sup>106</sup> Arist. *Rhet.* 1383b 16-19.

specifico gruppo sociale. L'altro può essere identificato in termini etici. Egli [...] è concepito come qualcuno le cui reazioni io rispetterei; ugualmente, è concepito come qualcuno che rispetterebbe queste stesse reazioni se fossero rivolte in maniera adeguata a lui. [...] L'altro interiorizzato è senza dubbio astratto, generalizzato, idealizzato, ma egli è potenzialmente qualcuno piuttosto che nessuno, ed è qualcuno diverso da me. Egli può rappresentare il centro di reali attese sociali, di come vivrò se agisco in un modo piuttosto che in un altro, di come le mie azioni e reazioni modificheranno le mie relazioni con il mondo intorno a me<sup>107</sup>.

In definitiva, la struttura intersoggettiva dell'*aidōs-timē* può essere interpretata in chiave etica, ovverosia la qualità morale dei criteri che la orientano deve essere riconosciuta: ciò contribuisce ad accentuare le ricadute pratiche di questo *pathos*, il quale esprime la visione moralmente orientata di colui che lo prova. Specialmente nei casi di ferimento dell'*aidōs-timē* è possibile apprezzare il suo ruolo di mediazione tra la prospettiva morale personale che ciascuno ha di sé e il grado in cui il mondo è disposto a recepirlo: tale mediazione può talvolta essere esposta a un fallimento e il risultato è un forte sentimento di umiliazione e di vergogna (che rappresenta - come giustamente ha osservato Gabriele Taylor<sup>108</sup> - «l'emozione dell'autodifesa» per eccellenza).

Il senso dell'onore, in conclusione, non consiste soltanto nella ricerca di qualcosa di oggettivo che investe il soggetto dall'esterno; esso si manifesta come criterio interiore per la valutazione di sé e la difesa di determinati aspetti della propria autocomprensione. Al di là della variabilità storica della definizione soggettiva della propria integrità e indipendentemente dal quadro valoriale in cui tale definizione deve essere inserita, la volontà di salvaguardare la propria autostima e la percezione del misconoscimento e della negazione di riconoscimento come forme di ingiustizia sono sempre esistite; infine, nella Grecia antica come oggi, la svalutazione del modello di autorealizzazione di un soggetto era in grado di stimolare sentimenti reattivi, quale quello collerico, a dimostrazione non soltanto della coscienza del torto subito, ma anche della volontà di impegnarsi, di conseguenza, in una strenua opposizione di tipo pubblico e politico.

---

<sup>107</sup> Williams, *Vergogna e necessità*, cit. p. 101.

<sup>108</sup> G. Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 81. La definizione di Taylor è ripresa da Williams, che la sviluppa ulteriormente, arrivando a descrivere il senso di vergogna come una reazione del soggetto alla consapevolezza di una perdita di potere; tale caratterizzazione ha il merito, tra l'altro, di evidenziare come i *pathe* dell'*aidōs-timē* e dell'*aischynē* entrino in gioco quando si tratta di rapporti di potere.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



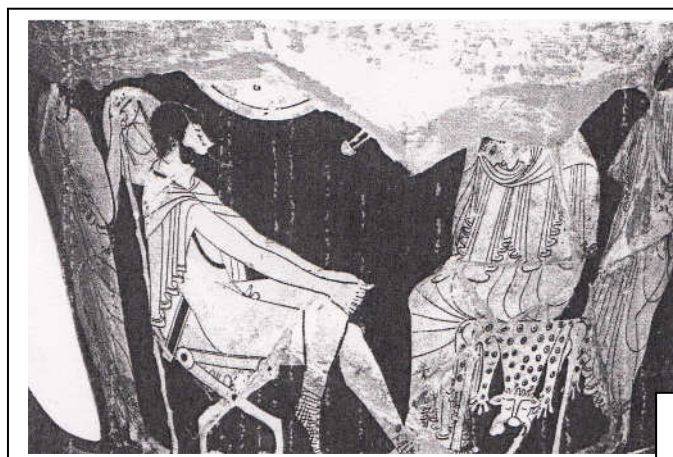


Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

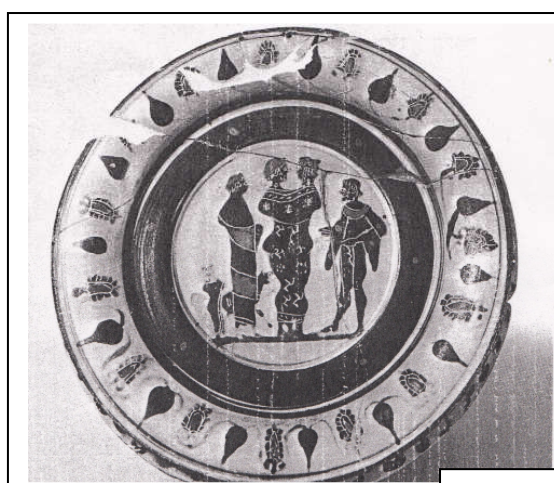


Fig. 9



Fig. 10

## IV. Orgē

### *Passioni, ragioni*

Il ricorso a espressioni quali *nous orektikon* e *orexis dianoetikē*<sup>1</sup> sarebbe di per sé sufficiente a testimoniare l'importanza che Aristotele, nell'ambito della propria teoria delle virtù morali, riconosce al ruolo delle disposizioni emotive. Infatti, se Platone aveva suddiviso l'anima in parti distinte, tra le quali era sempre possibile si scatenasse una lotta intrapsichica (*stasis*), nella prospettiva psicologica di Aristotele l'anima costituisce un intero (peraltro inseparabile dal corpo<sup>2</sup>, di cui si configura come principio vivificatore) che si specifica, differenziandosi a seconda del tipo di vivente cui appartiene, nel prevalere di una determinata facoltà. Tre sono le *dynamis* fondamentali dell'anima e ciascuna di esse è assorbita nella forma che le è superiore: la facoltà sensitiva è in grado di esercitare anche quella vegetativa, così come la facoltà intellettuale contiene in sé tanto quella sensitiva quanto quella vegetativa<sup>3</sup>. L'anima è dunque unitaria e certamente non distinguibile in parti diverse localizzate in sedi corporee differenti<sup>4</sup>; d'altra parte, essa risulta definita dalla propria *dynamis* caratteristica e dalle funzioni che, di conseguenza, sarà in grado di svolgere. Di tali funzioni ve ne è una, di tipo tensionale, che Aristotele chiama *orexis*: essa è presente nell'anima sensitiva, nella misura in cui la percezione del dolore e del piacere produce il desiderio. Mentre gli stimoli appetitivi di tipo corporeo vengono concepiti dalla facoltà vegetativa, la *orexis* rappresenta la sede di desideri che non riguardano la dimensione materiale e privata dell'individuo, bensì la sua posizione sociale e il ruolo che gioca a livello relazionale; nell'*Etica Nicomachea* è considerata capace di partecipare della «regola» (*logos*)<sup>5</sup> non nel senso dell'obbedienza di una componente irrazionale dell'anima che è tuttavia

---

<sup>1</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1139b 4-5.

<sup>2</sup> L'inseparabilità dell'anima dal corpo induce Aristotele ad evidenziare la dimensione tanto fisica quanto psichica dei *pathē*: «nella maggior parte dei casi si vede che l'anima non ne riceve né produce alcuna senza il corpo: tali la collera, l'audacia, il desiderio» e «le passioni sono forme calate nella materia e di questo, conseguentemente, si deve tener conto nelle definizioni» (*De an.* 403a).

<sup>3</sup> Arist. *De an.* 414b: «Il caso delle figure è simile a quello dell'anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati. Ad esempio, nel quadrilatero è contenuto il triangolo e nella facoltà sensitiva quella nutritiva. Di conseguenza bisogna cercare caso per caso qual è l'anima di ciascuna specie e cioè della pianta, dell'uomo e del bruto».

<sup>4</sup> Arist. *De an.* 413b 28-29. Il bersaglio critico è Platone, che nel *Timeo* colloca la parte razionale dell'anima nel cervello, quella timica nel cuore e la concupiscente nel fegato (Pl. *Ti.* 69c).

<sup>5</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1102b 13-14.

possibile educare con la ragione, ma nella misura in cui è essa stessa, al contempo, irrazionale e razionale<sup>6</sup>. Tale partecipazione della *orexis* al *logos* si esprime nella necessità pratica che il pensiero sia mosso dal desiderio, poiché esso «di per sé non muove nulla»<sup>7</sup>, ma deve essere indirizzato ad un fine: per questa ragione la scelta (*proairesis*), ovvero il principio dell'azione morale, non può essere compiuta se non congiuntamente dal pensiero e dal desiderio<sup>8</sup>. In tal senso vanno intese le espressioni «intelletto desiderante» o «desiderio ragionante»: esse indicano il modo in cui l'uomo, operando una scelta, si compie in quanto essere morale.

L'energia psichica sprigionata dalla *orexis* rappresenta la capacità stessa di esperire i *pathē*<sup>9</sup>, i quali si generano nell'anima<sup>10</sup> ed appartengono alla natura morale dell'uomo in quanto oggetto delle disposizioni (*hexeis*), che controllano la *orexis* e rappresentano ciò per cui «ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni»: disposizioni dell'animo moralmente valutabili in termini positivi sono quelle che sviluppano correttamente la capacità di provare passioni. Le virtù etiche sono infatti virtù del carattere (*ēthos*) e il carattere è «una qualità dell'anima conforme all'autorità di una ragione che appartiene alla parte priva di regola, ma è capace di obbedire alla regola»<sup>11</sup>. Per questo motivo Aristotele non subordina passioni e desideri alla guida della ragione, valorizzandone piuttosto la funzione morale di direzione del pensiero verso un fine. Egli distingue inoltre i *pathē* in quanto emozioni dalle mere sensazioni di piacere e dolore da cui essi sono accompagnati: in una certa misura i *pathē* rappresentano la rielaborazione cognitiva degli stimoli esterni<sup>12</sup> che, in quanto percepiti e giudicati in base a criteri di beneficio e di danno, si trasformano rispettivamente in sensazioni piacevoli o dolorose e producono l'insorgere della passione. In questo senso le emozioni costituiscono una modalità di accesso al reale che si configura

<sup>6</sup> Cfr. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, cit., II.1, p. 97.

<sup>7</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1139a 35-36. Cfr. anche *De an.* 433a.

<sup>8</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1139 a 31-34. Si veda anche la critica che nel *De anima* Aristotele muove a coloro che affermano che «l'anima è divisa in parti e che con una pensa e con un'altra desidera» (*De an.* 411b).

<sup>9</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1105b 23-25: «[chiamo] facoltà quelle per le quali siamo detti capaci di sentire queste passioni; ad esempio quelle per le quali abbiamo la capacità di provare collera o di provare dolore o di provare pietà».

<sup>10</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1105b 20: ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα. Nel *De Anima* Aristotele approfondisce la natura psicofisica delle passioni (vd. nota 2).

<sup>11</sup> Arist. *EE* 1120b 5-6 (trad. mia).

<sup>12</sup> Tali stimoli possono essere percepiti nell'immediato (*aisthesis*) o ricordati con la *phantasia*, il cui prodotto presuppone una precedente sensazione in atto (e che in questo senso si distingue, in quanto immaginazione, da ciò che si potrebbe definire "fantasticazione"). Sulla *phantasia* si veda, tra gli altri, G. Moravia, *Psicologia* in E. Berti (a cura di), *Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 143-172 (in particolare il paragrafo 8).

come integrativa rispetto alla conoscenza intellettuale, influenzando la formulazione di opinioni e giudizi, e Aristotele, nella *Retorica*, le definisce appunto «cause per cui gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi»<sup>13</sup>.

È proprio nella *Retorica*, del resto, che la dimensione cognitiva gioca un ruolo centrale rispetto alla possibilità stessa di fornire una definizione di ciascun *pathos*, di cui devono essere distinti tre aspetti: in quale disposizione d'animo esso si generi e in relazione a quali persone e circostanze. Emerge così non soltanto l'elemento intersoggettivo caratteristico di ogni emozione, ma anche il fatto che essa è motivata ed insorge al verificarsi di determinate condizioni e in conseguenza della valutazione che delle medesime il soggetto esprime. Questo tipo di approccio, insieme alla trattazione cui dà luogo nel secondo libro della *Retorica*, non è esclusivamente finalizzato all'elaborazione di una psicologia di massa che possa essere di una qualche utilità per l'oratore, impegnato nel processo persuasivo; o, se lo è, non si rivela per questa ragione privo di qualsiasi pretesa scientifica; in altre parole, il fatto che Aristotele fornisca una disamina dei *pathē* di tipo descrittivo non significa che essa non si fondi su di una teoria filosofica<sup>14</sup>. Di conseguenza la trattazione del *pathos* della collera, che nella *Retorica* trova ampio spazio, può essere considerata in qualità di approfondimento e specificazione della prospettiva aristotelica in materia di psicologia morale ed in tal senso deve essere ripercorsa.

### *La teoria aristotelica della collera*

La definizione più completa ed esaustiva del *pathos* dell'*orgē* compare, in Aristotele, all'inizio del secondo libro della *Retorica*:

---

<sup>13</sup> Arist. *Rhet.* 1378a 24-25.

<sup>14</sup> Molti commentatori hanno ritenuto che il resoconto aristotelico dei *pathē* nella *Retorica*, così come quest'ultima nel suo complesso, si riducesse ad una rassegna delle opinioni diffuse, priva di un fondamento di psicologia scientifica (cfr. p. es. E.M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rethoric*, London, Macmillan, 1867; L. Cooper, *The Rethoric of Aristotle*, New York, Appleton-Century, 1932; M. Dufour, *Aristote. Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 2 voll. 1932-1960; G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963; R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, in «Communications» vol. 16, 1970). D'altra parte, nel 1970, William Fortenbaugh ha pubblicato un saggio dedicato alla rivalutazione dello statuto epistemologico della trattazione delle passioni nella *Retorica* (W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Rethoric on Emotions* in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 52 (1970), pp. 40-70); successivamente, svariati studiosi si sono mossi nella direzione indicata da Fortenbaugh (cfr. p. es. G. Striker, *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Psychology* in A.O. Rorty ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1996, pp. 286-302).

definiamo la collera come un desiderio di aperta vendetta accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è meritata<sup>15</sup>.

In un passaggio di poco precedente, l'*orgē*, accostata a *thymos* in quanto causa delle azioni vendicative, era stata qualificata, insieme all'*epithymia*, come impulso irrazionale (*alogos orexis*); di entrambe si era tuttavia stabilito che esistessero due differenti declinazioni, una priva di regola ed una razionale<sup>16</sup>. D'altra parte, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele si sofferma sulle relazioni che l'animosità (*thymos*) intrattiene con la ragione e conclude che la prima segue in qualche maniera (*pōs*) la seconda, nello stesso modo in cui «i servitori precipitosi» obbediscono ad un ordine, cioè «di traverso», ascoltandolo, ma non ascoltandolo<sup>17</sup>. Da una parte, infatti, «la ragione (*logos*) o l'immaginazione (*phantasia*) mostrano (*edēlōsen*) che v'è un oltraggio (*hybris*) o un'offesa (*oligōria*) e l'animosità, come se un ragionamento le avesse fatto concludere che si deve muovere guerra contro chi ha compiuto tale atto, subito pertanto imperversa»<sup>18</sup>. Causa dell'erompere di *thymos* è dunque la dimostrazione, operata da facoltà di tipo conoscitivo quali il *logos* e la *phantasia*, di un oltraggio subito; l'agitazione dell'animo impetuoso può però successivamente indurlo ad acquisire tratti di irrazionalità, in conseguenza del dolore che obnubila il ragionamento. Tale lettura è confermata anche dal brano della *Politica* in cui Aristotele riflette sulle affinità e sulle differenze tra collera e odio: «come elemento dell'odio bisogna porre anche l'ira, che in un certo senso produce le stesse azioni; anzi spesso è uno stimolo all'azione ancor più forte, dal momento che ci si avventa con maggior slancio, in quanto l'emozione (*pathos*) ignora (*mē chrēsthai*) il ragionamento (*logismō*) (si segue l'impulso (*tois thymois*) soprattutto quando si è subito un oltraggio [...]). Ma l'odio fa più uso del ragionamento, perché l'ira si accompagna al dolore, che rende difficile il ragionare, mentre l'odio può anche essere disgiunto dal dolore». Di nuovo, *orgē* è accostata a *thymos*; viene altresì ribadito il legame causale tra oltraggio (*hybris*) e collera, come anche l'oscuramento della ragione da parte del dolore che segue la percezione dell'offesa ed anima l'ira di maggiore slancio. Pare dunque di poter concludere che il processo genetico

---

<sup>15</sup> Arist. *Rhet.* 1378a 30-32 (trad. it. di M. Dorati): "Ἐστω δὴ ὀργὴ ὀρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Sull'uso di ἔστω nelle definizioni aristoteliche e per una critica dell'idea che l'espressione segnali la natura provvisoria ed imprecisa delle medesime cfr. Fortenbaugh, *op. cit.*, pp. 46 ss.

<sup>16</sup> Arist. *Rhet.* 1369a e 1370a 17-18.

<sup>17</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1149a 26-33.

<sup>18</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1149a 33-36.



dell'*orgē* sia di tipo razionale, poiché l'ira insorge a seguito di una percezione morale che implica un'attività cognitiva di giudizio; soltanto nella fase seguente, quella in cui il *pathos* divampa, il ragionamento può annerirsi<sup>19</sup>.

La stessa definizione di *orgē* che compare nella *Rhetorica* può essere suddivisa in due sezioni, di cui la prima riguarda il contenuto della passione collerica nella sua dimensione espressiva, mentre la seconda è dedicata alla patogenesi dell'ira in quanto reazione morale a determinati fattori scatenanti, alla luce dei quali, peraltro, diviene possibile comprendere e spiegare tanto il desiderio di vendetta quanto il dolore di cui si dà conto nella prima porzione del brano. Causa della collera è dunque una palese<sup>20</sup> ed immeritata offesa subita da noi stessi o da uno dei nostri cari: se il dolore caratteristico del *pathos* dell'*orgē* deriva proprio da questo coinvolgimento diretto e personale, è altresì necessario che il soggetto esprima un giudizio morale in merito all'ingiustizia che gli è stata inflitta<sup>21</sup>. Aristotele limita tale ingiustizia, in quanto generatrice del sentimento collerico, alle offese intenzionali di un'unica tipologia: l'*oligōria*, cioè la mancanza di rispetto o, più precisamente, «l'effetto di un'opinione relativa a qualcosa che appare priva di valore»<sup>22</sup>. *Axios* è infatti la qualità dell'essere degni di stima e *oligōria*, in quanto sua negazione, può assumere tre forme principali: si tratta, in ordine di gravità, del disprezzo (*kataphronēsis*), del maltrattamento (*eperēasmos*) e dell'oltraggio (*hybris*).

Il disprezzare è un'attitudine tipica dei presuntuosi<sup>23</sup> e «chi disprezza manca di rispetto, poiché si disprezza ciò che si ritiene privo di valore e si manca di rispetto proprio

---

<sup>19</sup> In questo senso devono essere intesi i riferimenti alla collera come movente di azioni compiute «inconsapevolmente» (p. es. Arist. *Eth. Nic.* 1110b 26-27); d'altra parte, Aristotele giudica come non involontari gli atti compiuti διὰ θυμὸν (Arist. *Eth. Nic.* 1111a 24- 1111b 3).

<sup>20</sup> L'espressione φαινόμενη ὀλιγορίαν può essere tradotta sia nel senso oggettivo di una mancanza di riguardo palese, manifesta e, in quanto davanti agli occhi di tutti, pubblica, sia nel senso soggettivo di un'offesa percepita come tale, senza indicazioni precise sulla sua natura reale. Le due traduzioni sono peraltro compatibili sul piano concettuale: la collera è un *pathos* soggettivo e dipende dalle valutazioni morali che l'individuo esprime in prima persona; d'altro canto, qualora sia inflitta pubblicamente, l'offesa assume tratti di maggiore gravità. La stessa ambiguità si riscontra nell'espressione, immediatamente precedente, τιμωρίας φαινόμενης: anche la vendetta, infatti, tanto più efficace se compiuta davanti a tutti, per avere un effetto calmante deve essere percepita come tale dal soggetto collerico. Sulla variabilità dei modi e delle misure della vendetta cfr. Arist. *Top.* 156a 38 - 156b 1: «rispetto a certe persone ci si vendica a sufficienza facendole semplicemente soffrire e provocando in loro il pentimento».

<sup>21</sup> Arist. *Rhet.* 1380b 16-18: «se credono di avere commesso un'ingiustizia o di soffrire giustamente, non nasce ira contro ciò che è giusto, perché non credono più, in tal caso, di subire qualcosa che non sia dovuto, mentre s'è detto che proprio in questo consiste l'ira».

<sup>22</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 11-12.

<sup>23</sup> Cfr. p. es. Hdt. I 66.1, ove *kataphronēsis* compare insieme a *kressones einai*, cioè «sentirsi superiori».

nei confronti di ciò che si ritiene senza importanza»<sup>24</sup>; le sue modalità di espressione vanno dall'irricoscenza<sup>25</sup> alla delegittimazione<sup>26</sup>. Il maltrattamento, invece, «è una forma di ostacolo posto di fronte ai disegni di un'altra persona, non per ricavare un vantaggio personale, ma per impedire che l'altro ottenga qualcosa»<sup>27</sup> e rappresenta un tipo di offesa tipicamente inflitta ad un soggetto debole, che non potrebbe elargire favori speciali (in questo caso gli si rimarrebbe amici), né potrà mai ricambiare il danno subito<sup>28</sup>: attraverso l'*eperēasmos*, dunque, l'offensore dimostra di percepire se stesso come dotato di maggior potere rispetto alla propria vittima. Tuttavia, la modalità più violenta della mancanza di rispetto si manifesta tramite il comportamento hybristico:

chi è insolente (*hybrizōn*) manca di rispetto, perché l'insolenza consiste nel fare o nel dire qualcosa che rappresenta un'ignominia (*aischynē*) per chi la subisce, non per ottenere qualche altro vantaggio personale che non sia l'azione stessa, ma per provare piacere - in quanto restituire ciò che si è subito non significa oltraggiare, ma vendicarsi. La causa del piacere che gli uomini provano nell'insolentire è il fatto che credono, facendo del male agli altri, di risultare essi stessi superiori. È questo il motivo per cui i giovani e i ricchi sono facili all'insolenza: credono, essendo insolenti, di essere superiori<sup>29</sup>.

Come si è già avuto modo di notare, il concetto di *hybris* è fortemente radicato in una prospettiva relazionale, nel cui ambito l'offensore infligge un'umiliazione alla vittima al fine di provare il piacere tipico di chi vuole affermare la propria posizione di potere. Quella hybristica è la più grave declinazione dell'*oligōria* nella misura in cui l'umiliazione che essa provoca rappresenta la più dolorosa forma di ingiustizia: vale a dire, il ferimento dell'*aidōs-timē* di un soggetto di cui viene messo a repentaglio il bene più prezioso, la propria immagine di sé dotata di valore. La violenza hybristica si esprime nello scherno e

---

<sup>24</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 16-17.

<sup>25</sup> Arist. *Rhet.* 1379a 6-9: «Gli uomini si adirano se mancano loro di rispetto le persone dalle quali pensano di dover essere trattati bene: e questi sono coloro cui essi hanno fatto o stanno facendo del bene - loro stessi personalmente, o qualcuno per causa loro, o uno dei loro amici - e quelli cui vogliono o cui volevano fare del bene». Cfr. anche Arist. *Rhet.* 1379b 29-30.

<sup>26</sup> Arist. *Rhet.* 1379a 35-38: ci si adira «con quelli che diffamano o disprezzano ciò cui maggiormente essi attribuiscono importanza, come ad esempio succede a quelli che vogliono essere onorati per il loro sapere filosofico, se qualcuno parla male della filosofia, e a quelli che si vantano per la loro bellezza, se qualcuno parla male della bellezza».

<sup>27</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 18-19.

<sup>28</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 19-22.

<sup>29</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 21-25.

nell'insulto infamante<sup>30</sup>, indicatori della deliberata volontà di degradare la vittima e di soverchiarla, negandole ogni forma di riconoscimento; d'altra parte, la compromissione del proprio processo di autocomprensione provoca in quest'ultima quella sofferenza morale capace di attivare la reazione collerica, che si configura dunque come esercizio di resistenza di fronte all'ingiustizia suprema della minaccia identitaria.

Alla luce di quanto osservato fin qui divengono comprensibili gli impulsi vendicativi in cui si sostanzia il *pathos* dell'ira: a differenza della punizione (*kolasis*) che è diretta al colpevole e orientata alla correzione<sup>31</sup>, la vendetta (*timōria*) riguarda in primo luogo colui che la compie, perché si senta appagato<sup>32</sup>. Lo stesso termine *timōria*, che pare essere un composto di *timē* e di *horaō* (nell'accezione di "sorvegliare", "controllare") e che, con riguardo al suo significato punitivo, può essere associato al verbo *tinō* ("ricambiare", "farla pagare"), veicola l'immagine di una vendetta compiuta al fine di proteggere il proprio onore. Ecco perché al dolore causato dalla negazione di riconoscimento<sup>33</sup> si sostituisce, tramite la vendetta, il piacere della riaffermazione di sé: poiché «la vendetta fa cessare la collera, ingenerando piacere invece del dolore»<sup>34</sup>, «ogni manifestazione d'ira è accompagnata da un certo piacere che deriva dalla speranza di vendicarsi»<sup>35</sup>. Pertanto, se la vittima di un'umiliazione, reagendo con collera, difende la propria immagine di sé di fronte a se stessa, soltanto con la vendetta può dimostrare di saper restaurare l'eguaglianza violata dal comportamento hybristico di chi ha tentato di porsi in una posizione di superiorità: per

---

<sup>30</sup> Cfr. Arist. *Top.* 144a 6-7. Il termine χλευασία proviene da χλεύη (derisione), mentre προπηλακισμός deriva probabilmente da πηλαξ (equivalente a πηλός: fango), di cui nell'*Etymologicum Magnum* si legge che «sicuramente indica la *hybris* (κυρίως σημαίνει τὴν ὑβριν)» (EM 669.43).

<sup>31</sup> Il termine κόλασις deriva da κολάζω, che significa "tagliare", "troncare", "correggere" (cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., alla voce κόλος, pp. 557-558).

<sup>32</sup> Arist. *Rhet.* 1369b 10-12. Il verbo che Aristotele usa in forma passiva è πληρόω, che esprime perfettamente l'idea di come chi compie la vendetta si "riempia" di ciò di cui era stato svuotato, recuperando quanto gli era stato sottratto.

<sup>33</sup> Cfr. p. es. Arist. *Top.* 127b 31-34: «tanto il dolore (λύπη) quanto la supposizione di essere tenuti in poco conto (ὑπόληψις ὀλιωρίας) sembrano costituire dei predicati immanenti all'essenza dell'ira; in effetti, chi si adira prova dolore, come pure suppone di essere tenuto in poco conto» e Arist. *Top.* 151a 15-19: «quando l'ira sia definita come il dolore collegato all'opinione di essere tenuti in poco conto [...] tale espressione vuol significare che il dolore sorge a causa di una siffatta opinione».

<sup>34</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1125b 26-1126b 10.

<sup>35</sup> Arist. *Rhet.* 1378b 1-2. Perché procuri piacere, quella della vendetta deve essere una speranza realistica, possibile da esaudire: cfr. Arist. *Rhet.* 1378b 2-4.

questa ragione la vendetta deve essere pubblica (*timōrias phainomēnes*)<sup>36</sup> e l'offensore deve comprendere che essa è opera di colui che egli aveva umiliato<sup>37</sup>.

A questo proposito non è un caso che Aristotele, citando un verso omerico<sup>38</sup>, richiami l'episodio dell'incontro di Odisseo e Polifemo, narrato nel libro IX dell'*Odissea*: la ferocia del Ciclope costringe Odisseo ad assimilarsi all'indistinto quando, con un atto d'astuzia, nega il proprio principio d'individuazione e dichiara di chiamarsi Nessuno<sup>39</sup>. Per sfuggire alla morte Odisseo è costretto a fare violenza alla propria identità, subendo l'umiliazione del rinnegamento; per questa ragione la sua vendetta non può limitarsi all'accecazione del mostro e alla fuga, ma deve risolversi nella riaffermazione del proprio sé, nella ricomposizione di una soggettività che aveva dovuto rinunciare a formularsi in prima persona. Sfidando il pericolo e senza che i compagni riescano a domare la sua «orgogliosa collera» (*megaleōra thymon*), l'eroe dichiara a Polifemo la propria esistenza:

Ciclope, se qualcuno dei mortali ti chiede  
della spaventosa ferita all'occhio, rispondi  
che te l'ha fatta Odisseo, distruttore di rocche,  
figlio di Laerte che abita ad Itaca<sup>40</sup>.

In conclusione, anche lo spirito vendicativo che integra il *pathos* dell'ira contribuisce a saldare la relazione tra l'*orgē* e l'esigenza di riconoscimento che si situa nell'orbita dell'*aidōs-timē*.

A proposito, infine, del nesso causale tra comportamento hybristico e reazione collerica, pare di poter concludere che proprio in ciò si fonda la qualificazione aristotelica dell'*orgē* come dovere morale: piegarsi di fronte alla *hybris*, che rappresenta la massima

---

<sup>36</sup> Φαινόμενης viene espunto da Ross.

<sup>37</sup> Arist. *Rhet.* 1380b 23 ss. Per un'analisi di questo passaggio cfr. P. Aubenque, *La définition aristotélécienne de la colère* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXLVIII, 1957, pp. 300-317 (in particolare pp. 309-310).

<sup>38</sup> Arist. *Rhet.* 1380b 24: «rispondi che è Odisseo, distruttore di rocche».

<sup>39</sup> *Od.* IX vv. 364-367: «Ciclope, mi chiedi il mio nome illustre, e io te lo voglio / dire, ma tu dammi il dono ospitale che m'hai promesso. / Il mio nome è Nessuno, Nessuno mi chiamano / mio padre e mia madre e tutti i miei compagni».

<sup>40</sup> *Od.* IX vv. 502-505. A proposito della formazione del Sé nell'*Odissea* si veda l'*Excursus I. Odisseo, o mito e illuminismo* della *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam, 1947; trad. it. di L. Vinci, *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 52-89), ove peraltro gli autori incorrono in un'inesattezza, laddove giocano sull'ambivalenza del nome di *Odysseus*, che contiene in sé anche il pronome *Oudeis* (p. 69: «poiché il nome Udeis può coprire altrettanto bene l'eroe e nessuno...»); il testo dell'*Odissea* riporta tuttavia *Outis* come nome con cui Odisseo inganna il Ciclope.

ingiustizia, costituirebbe una resa inaccettabile, un comportamento «da schiavi»<sup>41</sup>. Di conseguenza, la virtù della mitezza (*praotēs*) si definisce come giusto mezzo tra l'asprezza e il servilismo: l'uomo mite (*praos*) non è dunque il contrario del collerico, perché possiede una *hexis* intermedia che «né fa essere avanti, né restare indietro, né fa adirarsi con coloro con i quali non si deve, né non adirarsi con coloro con i quali si deve»<sup>42</sup>. Se *chalepos* è colui che, di fronte ad un'offesa, prova dolore «più velocemente e in misura maggiore e per più tempo», ma, soprattutto, «quando non si deve e con quali persone non si deve», anche l'uomo mite «ha a che fare con il dolore derivante dall'animosità (*apo thymou*)»<sup>43</sup>, ma si rapporta ad esso «in un certo modo», ovverosia nella giusta misura. D'altra parte, l'estremo contrario all'asprezza è quello del servilismo: servile (*andrapodōdes*) è colui il cui *thymos* non reagisce, si lascia oltraggiare senza opporre resistenza ed è vile di fronte alle offese (*tas oligōrias*). Il fatto che l'uomo servile sia giudicato privo di intelligenza (*anoētos*) testimonia peraltro di come la capacità di adirarsi presenti una dimensione tanto emotiva quanto cognitiva: chi non si adira quando dovrebbe sembra non comprendere di aver subito un'offesa. Resta tuttavia difficile definire in termini teorici (*tō logō*) quando ed entro quali margini si debba biasimare la trasgressione al giusto mezzo della mitezza, poiché «il giudizio dipende dalle circostanze particolari e risiede nella sensazione (*en tē aisthēsei ē krisis*)»<sup>44</sup>; per questo motivo, non si esprime un giudizio negativo su chi trasgredisce di poco, sia in un senso che nell'altro<sup>45</sup>. In ogni caso, l'incontinenza relativa all'animosità (*akrasia thymou*), ovverosia la tendenza ad eccedere nell'ira orientandosi precipitosamente alla vendetta, non è grave come l'incontinenza relativa ai desideri di tipo corporeo e materiale (*akrasia tōn epithymion*), sia perché persegue fini che vale la pena scegliere di per se stessi (come la difesa del proprio senso dell'onore), sia perché conserva sempre un qualche rapporto con la ragione<sup>46</sup>. L'attitudine collerica si distingue poi per una serie di importanti caratteristiche che la

<sup>41</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1126a 9-10.

<sup>42</sup> Arist. *EE* 1231b 22-24. Cfr. anche *Eth. Nic.* 1125b 34 - 1126a 1: «l'uomo mite [...] non vuole essere trascinato dalla passione, bensì adirarsi solo come prescrive la ragione e nelle circostanze e per quel tempo che dice la ragione»; di seguito Aristotele aggiunge che, generalmente, l'uomo mite sembra peccare (*ἀμαρτάνειν*) per difetto, essendo più incline al perdono che alla vendetta.

<sup>43</sup> Arist. *EE* 1231b 6-7.

<sup>44</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1126b 4-5. Come segnalano Gauthier e Jolif nel *Commentaire* (cit., p. 505), non si tratta qui dell'*aisthēsis* dei «sensibili propri», che sono oggetto di ciascuno dei cinque sensi, ma dei «sensibili comuni» (quali il movimento, la quiete, la forma, la grandezza e così via): in altre parole, è una percezione di tipo intellettuale. Cfr. anche Arist. *Eth. Nic.* 1143b 5: «di questi particolari [le qualità morali] si deve dunque avere una percezione (*aisthēsin*) ed essa è l'intelligenza (*autē d'esti nous*)».

<sup>45</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1126a 37-38.

<sup>46</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1149a 25 ss.

rendono meno biasimevole di altri comportamenti, i quali si configurano invece come causa di ingiustizie: in primo luogo, chi si adira soffre e per questa ragione nessuna azione compiuta in preda all'ira può essere giudicata hybristica<sup>47</sup>; inoltre, e soprattutto, un atto è tanto più ingiusto quanto più è sostenuto e motivato da una premeditazione, mentre è tipico dell'uomo adirato l'agire apertamente<sup>48</sup>.

Come ci sarà modo di vedere, quest'ultima caratteristica, che specifica la condotta collerica quale diretta, esplicita e priva tanto di ipocrisia quanto di secondi o doppi fini, non solo contraddistingue le più celebri figure adirate cui la poesia greca ha dato vita, ma consente anche di far luce su alcuni meccanismi istituzionali e giuridici che paiono culturalmente informati dalla proiezione dell'*orgē* sul piano dell'etica pubblica e dalla valutazione in termini sostanzialmente positivi dell'onestà dell'agire che essa, per sua natura, sempre implica. Alla questione se, nell'Atene classica, la collera si configurasse (anche) come norma dell'agire pubblico sono dedicate, nel paragrafo seguente, alcune considerazioni elaborate *ex negativo* a partire dalla questione della sicofantia.

### *Mostrare i fichi: la collera come norma dell'agire pubblico*

Il termine “sicofante”, la cui prima comparsa occorre negli *Acharnesi* di Aristofane<sup>49</sup>, databili al 425 a.C., veicola un giudizio fortemente negativo espresso nei confronti di colui cui viene riferito ed ha un significato letterale alquanto buffo e, per certi versi, ridicolo: “il rivelatore di fichi”. Secondo le fonti antiche, il sicofante è un calunniatore, uno che muove false accuse; la *Suda* riconduce l'etimologia del termine al divieto, vigente in Atene in tempi antichissimi, di esportare fichi: il sicofante sarebbe stato, in origine, colui che denunciava i trasgressori di tale divieto<sup>50</sup>. Di un provvedimento a tutela del consumo interno dei prodotti agricoli fa menzione Plutarco nella *Vita di Solone*<sup>51</sup>, ove la sicofantia è espressamente definita quale «mestiere del delatore dei contrabbandieri di questo frutto [il

---

<sup>47</sup> Si è già avuto modo di osservare che l'atto hybristico è finalizzato al piacere della sopraffazione: «chi commette un oltraggio lo fa con piacere» (Arist. *Eth. Nic.* 1149b 21-22).

<sup>48</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1149b 15: ὁ θυμός φανερός, l'animosità è sincera.

<sup>49</sup> Ar. *Ach.* v. 559.

<sup>50</sup> *Suda* Σ 1330.

<sup>51</sup> Plu. *Sol.* XXIV: «Dei prodotti del suolo concesse che solo l'olio fosse a disposizione degli stranieri, ma proibì l'esportazione di tutti gli altri, e ordinò che l'arconte maledicesse pubblicamente chi li avesse esportati o che lo condannasse a pagare una multa di 1000 dramme all'erario».

fico]»<sup>52</sup>. L'accezione letterale, quasi farsesca, del vocabolo è stata intesa alla luce di quelle testimonianze che raccontano di come, durante una carestia, fossero stati rubati i frutti degli alberi sacri di fico; in seguito, sopraggiunti tempi migliori, qualcuno denunciò tardivamente i ladri di allora e meritò per questa ragione l'appellativo di "sicofante"<sup>53</sup>. Di qui deriverebbe anche la valenza vessatoria ed irritante della sicofantia, intesa come falsa accusa o denuncia maligna di piccole infrazioni.

D'altra parte, nell'*Etymologicon Magnum*, la definizione di *sykophantia* si conclude con un riferimento a Platone e a Menandro, che avrebbero utilizzato il termine per indicare la stimolazione erotica<sup>54</sup>; a ciò deve aggiungersi l'importante valenza simbolica di natura sessuale che la lingua e la cultura greco-antica esprimevano con l'immagine del fico. Nell'idioma comune σῦκον, ovvero il frutto del fico, designava metaforicamente la vagina<sup>55</sup>, mentre con συκῆ, la pianta del fico, si indicavano i genitali maschili nel loro complesso (il pene era rappresentato dal tronco o da un ramo dell'albero e i testicoli dai frutti pendenti)<sup>56</sup>; θρίον è invece la foglia di fico (o l'involto di carne arrotolato nella foglia di fico<sup>57</sup>): associata anche in quanto tale all'attività sessuale<sup>58</sup>, essa rappresenta il prepuzio e dà origine a forme verbali, tra cui per esempio ἀποθρίαζειν (letteralmente: aprire l'involto), che simboleggiano l'erezione del pene. Se si integra l'interpretazione del significato del termine "sicofante" con la dimensione erotica del *topos* del fico, è lecito concludere che con "smascheramento dei fichi" si alludesse alla messa in mostra, forzata e violenta, degli altrui genitali, i quali rappresentano, in metafora, trascorsi di poco conto e, di fatto, qualcosa che dovrebbe tendenzialmente rimanere nascosto (si pensi che il termine generico più diffuso per indicare le parti intime era *ta aidōia*: le cose private).

<sup>52</sup> Plu. *Sol.* XXIV.2.

<sup>53</sup> Schol. Ar. *Plut.* 31. Cfr. A. Böckh, *L'economia pubblica degli Ateniesi*, in V. Pareto, *Biblioteca di storia economica*, Società Editrice Libreria, Milano, 1903, vol. I, pp. 109 ss.

<sup>54</sup> EM 733.48-50: κινίζειν ἐρωτικῶς.

<sup>55</sup> Si veda p. es. Ar., *Pax*, vv. 1350: «Lui, ce l'ha grande e grosso; lei, ha la fica dolce (τοῦ μὲν μέγα καὶ παχύ, τῆς δ' ἡδὺ τὸ σῦκον)».

<sup>56</sup> Per una rassegna del significato sessuale di termini di origine agricola e, in generale, per uno studio del linguaggio osceno degli antichi Greci si veda J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene language in Attic comedy*, Yale University Press, New Haven and London, 1975.

<sup>57</sup> P. es. Ar. *Ach.* v. 1101, *Eq.* v. 954, *Ran.* v. 134.

<sup>58</sup> Ar. *Ach.* v. 708, ove Prassagora invita gli uomini belli e giovani a masturbarsi con «una foglia di fico bifero» poiché è stato decretato che i primi ad avere rapporti sessuali saranno gli storpi e gli sgorbi; alternativamente, l'espressione διφόρος συκῆ può essere intesa quale rappresentazione di un ramo di fico con due frutti pendenti e, dunque, in riferimento diretto all'apparato genitale maschile. Si confrontino, in proposito, la traduzione di R. Cantarella («prendetevi una foglia di fico bifero...e fatevelo in mano davanti alla porta») e quella di D. Del Corno («voi intanto il doppio fico con la mano vi menate, stando fuori dalla porta»).

Non stupisce, dunque, che gran parte delle fonti antiche associ la sicofantia alle peggiori perversioni del carattere: la tendenza a calunniare è accompagnata da spudoratezza, insolenza, dissolutezza, viltà, sfacciataggine e svergognatezza<sup>59</sup>; il sicofante è ingiusto<sup>60</sup>, empio, impuro<sup>61</sup> e nemico di tutti<sup>62</sup>, somiglia a una vipera o a uno scorpione col pungiglione alzato<sup>63</sup> e si comporta come un essere vile, miserabile e spregevole<sup>64</sup>. Il reato della sicofantia, perseguibile con una *graphē*, una *probolē* o una *phasis*<sup>65</sup>, era disincentivato dal sistema giuridico ateniese attraverso la previsione che condannava l'accusa al pagamento di una multa di mille dracme qualora non avesse ottenuto almeno un quinto dei voti della giuria o nel caso avesse abbandonato il processo prima della sua conclusione; in questo modo si tentava di rendere vane le ragioni per cui il sicofante, presumibilmente, poteva risolversi a sostenere una falsa accusa: l'opportunità di ricevere un premio in denaro in caso di vittoria<sup>66</sup> e la speranza di ricattare un innocente con la promessa di ritirare l'accusa mossa nei suoi confronti. In sostanza, quindi, si interveniva indirettamente sui dispositivi pensati per favorire la diffusione della cosiddetta facoltà dello *ho boulomenos*, introdotta da Solone<sup>67</sup>, che prevedeva la possibilità per chiunque lo volesse (dunque non solo, come in precedenza, per la vittima in prima persona) di intentare un'azione pubblica. In proposito, non è senza interesse rilevare che soltanto due delle orazioni superstiti riguardano casi in cui l'accusa non è personalmente coinvolta in qualità di vittima o di persona ad essa vicina<sup>68</sup>: pare

---

<sup>59</sup> Aesch. I.105.

<sup>60</sup> Lys. XXI.17, XXV.26; Isoc. XV.224, XVIII.14, 55.

<sup>61</sup> Dem. XXV.63.

<sup>62</sup> Isoc. XV.288.

<sup>63</sup> Dem. XXV.52.

<sup>64</sup> Il sicofante è qualificato come *ponēros* in moltissimi luoghi: si vedano, tra gli altri, Aesch. II.99; Ar. *Plut.* v. 31; Dem. XVIII.242, XXV.9, 39, 46, LVII.32, LVIII.27, 38, 40; Isoc. XV.164, 224, 241; Lys. VII.1, XXV.24.

<sup>65</sup> Cfr. D. Harvey, *The sykophant and sykophancy: vexatious redefinition?* in P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 103-121.

<sup>66</sup> Per esempio, in caso di vittoria con una *phasis*, all'accusa era destinata una somma pari alla metà della multa pagata dall'imputato giudicato colpevole, mentre nel caso dell'*apographē*, che era un'azione destinata al recupero di beni pubblici, l'accusa vittoriosa riceveva tre quarti di ciò che rientrava nella proprietà dello stato. Si veda in proposito D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Thames and Hudson, London, 1978, pp. 62 ss.

<sup>67</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX.

<sup>68</sup> Si tratta dell'orazione *Contro Leocrate* di Licurgo (Lyk. I) e di quella *Contro i rivenditori di grano* di Lisia (Lys. XXII).



dunque di trovarsi di fronte ad un caso in cui una data pratica culturale interferisce con le opzioni istituzionali a disposizione, rendendole sostanzialmente inefficaci<sup>69</sup>.

Il significato di questa interferenza tra ideologia e meccanismi giuridici diviene comprensibile proprio alla luce della proiezione, sul piano pubblico, del *pathos* dell'*orge*. Agli occhi degli antichi Greci, ciò che rendeva la collera un sentimento non solo desiderabile, ma addirittura necessario in ambito giudiziale, era la garanzia di onestà che essa assicurava. Nella *Retorica*, Aristotele afferma con certezza che, dei nemici e dei rivali, i più temibili sono «quelli miti di carattere (*oi praoi*), capaci di dissimulare e astuti», mentre gli uomini irascibili (*oi oxythymoi*) sono sinceri (*parrēsiastikoi*), parlano schiettamente e si dimostrano, quindi, leali<sup>70</sup>; lo stesso dice Creonte a Medea, in Euripide, quando, in risposta al suo (fintamente) pacato tentativo di convincerlo a ritirare il bando di esilio con cui ha colpito lei e i suoi figli, pronuncia queste parole: «tanto meno di prima mi fido di te. È più facile guardarsi da una donna o da un uomo pronti all'ira (*oxythymos*) che non da una persona prudente, che non esterna i sentimenti»<sup>71</sup>. Come non ricordare, infine, il toccante discorso dell'irriducibile Achille, l'eroe collerico per eccellenza, che rivolgendosi all'ingegnoso Odisseo esclama:

odioso m'è colui, come le porte dell'Ade,  
ch'altro nasconde in cuore ed altro parla<sup>72</sup>.

La collera, del resto, è una passione “trasparente” anche sul piano fisiologico, come hanno notato soprattutto i suoi detrattori: il *De ira* di Seneca si apre con una suggestiva descrizione della sintomatologia visibile della collera, a conclusione della quale il filosofo stoico dichiara:

le altre passioni si possono nascondere o nutrire in segreto, l'ira invece si evidenzia chiaramente nell'aspetto, e ribolle in maniera tanto più evidente quanto più è grande. [...] So bene che anche le altre passioni si nascondono a fatica, e si possono conoscere in anticipo libidine, paura e sfrontatezza, grazie ai sintomi che presentano, poiché ogni agitazione d'una certa intensità produce un mutamento nello sguardo. Dov'è allora la differenza? Le altre passioni si intravedono, questa si impone con tutta evidenza<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Cfr. D.S. Allen, *The World of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2000 (in particolare ch. 2).

<sup>70</sup> Arist. *Rhet.* 1382b 19-22.

<sup>71</sup> E. *Med.* vv. 316-320.

<sup>72</sup> Il. IX vv. 312-313.

<sup>73</sup> Sen. *De ira* I.I.5-7: «Cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc efferuescit manifestius. [...] Nec ignoro ceteros quoque adfectus uix occultari, libidinem metumque

Tornando all'oratoria, le tracce dell'associazione tra collera e onestà sono molteplici e frequentissime: caratteristica del sicofante e indicativa di una probabile falsità dell'accusa è la citazione in giudizio tardiva rispetto al momento in cui si è verificato il fatto; dubbio è inoltre il profilo di chi avanza una denuncia senza essere parte offesa, nonostante la facoltà dello *ho boulomenos* fosse non solo giuridicamente prevista, ma anche istituzionalmente incentivata (fatta salva, come si è visto, l'introduzione di dispositivi deterrenti della sicofantia, nel tentativo di neutralizzare gli "effetti collaterali" delle previsioni di legge volte a diffondere la pratica dello *ho boulomenos*). Si pensi, per esempio, all'argomento di Lisia in base a cui i sicofanti non possono mai produrre testimoni perché non intervengono nel momento in cui il crimine viene commesso, ma solo successivamente<sup>74</sup>; o alla definizione demostenica del sicofante come colui che «dopo aver taciuto quando si doveva parlare, se accade qualcosa di spiacevole, prende la parola per denigrare il risultato»<sup>75</sup>. Non è un caso, inoltre, che nelle due sole orazioni pervenuteci in cui l'accusa non è personalmente coinvolta nelle vicende che hanno dato origine al processo di primaria importanza sia una difesa preventiva da eventuali accuse di sicofantia<sup>76</sup>. In definitiva, il sicofante si configura come l'esatto opposto di colui che avanza accuse legittime proprio nella misura in cui, agendo tardivamente e senza essere parte offesa, manca di soddisfare i requisiti fondamentali che specificano il comportamento collerico, ovverosia l'immediatezza dell'intervento e il coinvolgimento personale (nonché la sofferenza che ne deriva).

D'altra parte, non mancano, nell'oratoria, dichiarazioni esplicite della necessità di adirarsi, spesso accompagnate da accorati appelli affinché i giudici valutino positivamente e addirittura condividano la collera dell'accusa: resta celebre, in questo senso, l'orazione di Demostene *Contro Midia*, che si apre con il resoconto di come Demostene avesse querelato Midia con una *probole* e avesse ottenuto la maggioranza dei voti in proprio favore perché il popolo era stato ispirato, nel giudizio, da giusti ed onorevoli sentimenti d'ira<sup>77</sup>. Dopo che l'assemblea aveva condannato Midia, Demostene aveva deciso di procedere con l'azione

---

et audaciam dare sui signa et posse praenosci; neque enim ulla uehementior intrat agitatio quae nihil moueat in uultu. Quid ergo interest? quod alii adfectus apparent, hic eminet».

<sup>74</sup> Lys. VII.20-23.

<sup>75</sup> Dem. XVIII.189.

<sup>76</sup> Lyk. I.31; Lys. XXII.1-5.

<sup>77</sup> Dem. XXI.2.

giudiziaria davanti al tribunale<sup>78</sup>, a cui si rivolge, in questa orazione, con l'esplicita intenzione di raccontare quelle cose che susciteranno nei giurati la stessa irritazione che egli prova<sup>79</sup>, poiché «è giusto che [Midia] incorra nella collera e nel castigo del popolo intero». Infine, la prima parte dell'orazione si chiude con un appassionato invito ai giudici ad adirarsi nei confronti di Midia:

certamente, Ateniesi, di un comportamento come questo [...] non è bene che io mi indigni e non ne possa più e voi altri non ve ne curiate, ci mancherebbe altro. Tutti dobbiamo adirarci (*orgisteon*) allo stesso modo<sup>80</sup>.

Un simile appello, questa volta associato addirittura al governo della legge, compare nella prima orazione *Contro Aristogitone*:

proprio voi, la cui presenza qui è dovuta alle leggi, e che avete nelle mani costui, che fa violenza per parlare ed agire contro le leggi, voi lo lascerete libero? E nessuno di voi mostrerà rancore o collera (*cholēn oud' orgēn*) per gli atti e le parole con cui quest'individuo ripugnante e svergognato sfida le leggi?<sup>81</sup>

Del resto, sostiene Demostene, sono le stesse leggi a prescrivere la collera e a fissare la misura della pena in proporzione alla quantità d'ira generata dal reato che è stato commesso:

considerate di quanto più grande ira (*orgēs*) e più severa pena esse [le leggi] ritengono meritevoli coloro che commettono reati di proposito e con insolenza (*di' hybrin*)<sup>82</sup>.

Il brano demostenico fornisce una testimonianza esplicita, oltre che del fenomeno di istituzionalizzazione della collera, anche di quello della giuridicità dell'associazione proporzionale tra *orgē* e *hybris*: tanto sul piano della psicologia morale soggettiva quanto su quello dell'etica pubblica, il *pathos* dell'ira si sprigiona nella massima misura quando reagisce alla violenza hybristica. Che la reazione collerica di fronte all'ingiustizia (in particolare quella hybristica) rappresenti un dovere è ribadito anche da Isocrate nell'orazione *Contro*

---

<sup>78</sup> Il verdetto dell'assemblea in una *προβολή* aveva soltanto il valore di un parere: perché l'imputato fosse punito era necessario che l'accusa ricorresse davanti al tribunale, il quale avrebbe poi espresso a sua volta un verdetto e comminato l'eventuale pena.

<sup>79</sup> Dem. XXI.15.

<sup>80</sup> Dem. XXI.123.

<sup>81</sup> Dem. XXV.27.

<sup>82</sup> Dem. XXI.42.

*Lochite*: si confà agli uomini liberi l'adirarsi davanti a un'aggressione (*aikia*) e a un disonore (*atimia*) provocato da un comportamento oltraggioso (*hybris*)<sup>83</sup>. Del resto,

se gli altri crimini ledono una parte della nostra vita, la violenza (*hybrin*) danneggia la totalità della nostra condizione<sup>84</sup>.

In conclusione, la retorica dell'*orgē* nell'oratoria del V-IV secolo non soltanto era funzionale alla dimostrazione della veridicità dell'accusa, ma, inserendo l'ira nel quadro normativo, perseguiva anche fini probatori: la prescrizione giuridica del sentimento collerico come reazione a determinate fattispecie di reato veniva impugnata dall'attore affinché i giudici se ne lasciassero influenzare nel momento dell'emissione del verdetto<sup>85</sup>. Per questa ragione la collera, da un lato, legittimava la condanna e, dall'altro, serviva quale unità di misura per stabilire la gravità della sanzione da comminare<sup>86</sup>.

### *La collera e la pietà*

L'ira, nell'oratoria greca, si configurava dunque quale vero e proprio argomento morale; lo stesso può dirsi, specularmente, del sentimento della pietà (*eleos*): il colpevole meritava che su di lui si riversasse tanta collera quanta pietà doveva essere riservata alla vittima delle sue malefatte<sup>87</sup>. «Proverete compassione (*eleēsēte*) di questi giovinetti a causa della grandezza delle loro sventure e giudicherete che costui [Diogitone] si merita la collera

---

<sup>83</sup> Isoc. XX.5-6.

<sup>84</sup> Isoc. XX.9.

<sup>85</sup> È noto come Aristotele, nella *Rhetorica*, elenchi cinque forme di «prove non tecniche» (πίστεις ἄτεχνοι; Arist. *Rhet.* 1375a 24 ss.), tra cui compaiono anche le leggi (νόμοι). Sulla questione della classificazione delle leggi e dei decreti come prove nel diritto attico si veda Harrison, *The Law of Athens* II, cit., pp. 134-135 (trad. it. pp. 132-133).

<sup>86</sup> Un'interessante ed isolata eccezione è rappresentata dalla produzione di Antifonte, il quale esprime in merito alla collera un personale giudizio di condanna: cfr. Antiph. V.69 (ove il giudizio espresso per la collera viene contrapposto ad un giudizio meditato: ἀποθανόντες ὀργῇ μᾶλλον ἢ γνώμῃ), 71-72 (ove Antifonte invita i giudici a decidere «senza cedere all'ira e alla calunnia, le peggiori consigliere che ci siano - μὴ μετ' ὀργῆς καὶ διαβολῆς, ὡς τούτων οὐκ ἂν γένοιτο ἕτεροι ποινηρότεροι σύμβουλοι» e a «liberare l'intelligenza - γνώμῃ - dal dominio dell'ira - ἐξ ὀργῆς», poiché «questa passione guasta in noi proprio lo strumento del giudizio» tanto che «è impossibile per un uomo in preda all'ira - ὀργιζόμενος - giudicare bene - εὖ γνῶιη»).

<sup>87</sup> Per un approfondimento dell'associazione tra collera, pietà e merito nella relazione giuridica tra accusa e difesa si veda Allen, *The World of Prometheus*, cit., pp. 148 ss.

(*axion orgēs*) di tutti i cittadini»<sup>88</sup>: così, per esempio, Lisia apostrofa i giudici nell'orazione *Contro Diogitone*, esprimendo una previsione retorica delle reazioni emotive che spera di suscitare in loro. Nell'orazione *Contro Midia*, Demostene si rivolge all'imputato: «non meriti pietà da nessuno, neanche un po'; ma, piuttosto, odio, rancore, ira»<sup>89</sup>. Collera e pietà sembrano essere due *pathē* specularmente opposti o, più precisamente, nelle parole dello stesso Demostene, «i due sentimenti più contrari»<sup>90</sup>: nei confronti del medesimo uomo non è possibile provare, al contempo, entrambi. D'altra parte l'oratore intende stimolare nel proprio uditorio tanto il sentimento collerico quanto quello compassionevole, a dimostrazione del fatto che è invece opportuno ed auspicabile che nel soggetto giudicante essi insorgano insieme, seppure destinati a due individui distinti: l'uno investirà chi ha commesso un'ingiustizia, l'altro colui che l'ha subita.

L'associazione di collera e pietà, tuttavia, non si riduce ad una semplice questione di convenienza morale. Non è soltanto desiderabile che i due *pathē* si generino congiuntamente (per quanto debbano poi seguire destinazioni separate), ma si tratta di un fenomeno necessario: l'affinità di *orgē* e di *eleos* è costitutiva alla natura di queste passioni. Secondo la definizione aristotelica della pietà, essa è

una forma di sofferenza (*lypē*) di fronte alla visione di un male manifestamente rovinoso o doloroso che ricade su una persona che non lo merita, un male che anche noi possiamo attenderci di subire - noi stessi o uno dei nostri familiari - e che sembra prossimo<sup>91</sup>.

Mentre la collera insorge in reazione alla sofferenza ingiusta provocata da una mancanza di rispetto, la pietà è suscitata da qualsiasi tipo di sventura si abbatta su di una vittima innocente<sup>92</sup>; d'altra parte, ad accomunare i due *pathē* sono il fatto che il dolore sia immeritato e il coinvolgimento personale di chi li esperisce: a generare ira è «una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato» e si prova pietà quando «anche noi possiamo attenderci di subire - noi stessi o uno dei nostri familiari» lo stesso ingiusto male che, oggi, ha colpito un uomo simile a noi. Tuttavia, nel caso della pietà, questo coinvolgimento deve essere soltanto ipotetico, altrimenti *eleos* si trasforma in *deinon*, terrore:

---

<sup>88</sup> Lys. XXXII.19.

<sup>89</sup> Dem. XXI.196.

<sup>90</sup> Dem. XXI.196.

<sup>91</sup> Arist. *Rhet.* 1385b 13-16.

<sup>92</sup> Arist. *Rhet.* 1386a.

gli uomini provano compassione, poi, per le persone che conoscono, quando non siano legati a esse troppo strettamente: nei confronti di queste, la loro disposizione è la stessa che avrebbero se dovessero soffrire loro stessi, ed è per questo motivo che Amasi non pianse per il figlio condotto a morte, come si racconta, mentre pianse per un amico che chiedeva l'elemosina<sup>93</sup>.

La retorica della collera mirava dunque a trasformare il tribunale nella sede teatrale di una rappresentazione morale: appellarsi alla pietà dei giudici nei confronti della sofferenza della vittima significava indurli a figurare se stessi come le prossime, possibili vittime del medesimo colpevole (l'imputato), qualora fosse stato assolto. La degenerazione della pietà in paura<sup>94</sup>, cioè la trasformazione del dolore «che anche noi possiamo attenderci di subire» in «un male imminente»<sup>95</sup>, poteva essere impedita dall'esercizio del *pathos* dell'ira nel momento del giudizio: tramite la vendetta cui la collera aspira e che, sul piano processuale e pubblico, si trasforma in sanzione, i giudici combattevano il rischio che la propria pietà, rivolta, in tribunale, a «persone che conoscevano» ma a cui non erano strettamente legati, acquistasse i contorni del terrore, ovvero di una sofferenza che li avrebbe travolti personalmente, qualora il colpevole fosse rimasto impunito<sup>96</sup>. Il discorso retorico attivava pertanto un vero e proprio processo mimetico, collocando le passioni sul doppio binario dell'emotività e dell'argomentazione; ed era in questo modo che, nei tribunali ateniesi, il trasferimento dei *pathē* dalla sfera personale a quella pubblica produceva la riqualificazione della collera in termini di giustizia.

---

<sup>93</sup> Arist. *Rhet.* 1386a.

<sup>94</sup> «Nel complesso, incutono timore tutte le cose che suscitano compassione quando accadono o sono sul punto di accadere ad altri» (Arist. *Rhet.* 1382b 25-26).

<sup>95</sup> Arist. *Rhet.* 1382a 23. La definizione aristotelica di *phobos* recita come segue: «la paura può essere definita come una forma di sofferenza o uno sconvolgimento che deriva dalla prefigurazione di un male imminente, che causa rovina o dolore, in quanto non si temono tutti i mali [...] ma solo quelli che possono comportare grandi sofferenze o rovina, e anche questi ultimi solo nel caso in cui non appaiano remoti, ma imminenti, tanto da sembrare sul punto di verificarsi» (Arist. *Rhet.* 1382a 21-23).

<sup>96</sup> Cfr. p. es. Dem. XXI.37: «chi di voi non sa che, se accadono molti fatti simili, è perché chi delinque non è punito, e che, per far sì che nessuno commetta atti di insolenza, l'unica soluzione sarebbe che ogni criminale di volta in volta arrestato subisse la pena che gli spetta?».

«Ateniesi, non c'è nulla di più intollerabile della prepotenza, nulla che più di essa meriti la vostra collera»<sup>97</sup>: nell'oratoria classica, al *pathos* dell'*orgē* era attribuito un valore argomentativo nella stessa misura in cui veniva confermato lo stretto nesso di natura causale che legava la collera al comportamento hybristico. Tanto sul piano giuridico quanto a livello psicologico, dunque, la *hybris* rappresentava la più feroce e violenta modalità dell'offesa; la sua conseguenza, vale a dire il ferimento dell'*aidōs-timē* della vittima, la negazione del suo bisogno di riconoscimento in favore dell'istituzione di una relazione sbilanciata di potere, costituiva in tribunale l'oggetto dell'addolorata pietà dei giudici e, per il soggetto umiliato, la fonte di una terribile sofferenza morale. Ed era proprio questa gravissima afflizione, questa angoscia tormentosa che torturava l'anima dell'offeso a garantire l'onestà e la trasparenza del suo agire, a null'altro orientato se non alla restaurazione della propria immagine di sé, oltraggiosamente svilta dall'atto hybristico. L'uomo collerico non può che essere *parrēsiastikos*, “franco”, nel doppio senso della schiettezza e della libertà da qualsiasi tipo di soggezione morale: la sua è un'identità indistruttibile, un movimento di autoaffermazione che trascende la mutevolezza fenomenica, la variabilità delle cause e degli interessi, e si colloca nel punto di scaturigine dell'esistenza stessa, indisponibile a qualsiasi compromesso relazionale che, a favore di una pacificazione, manipoli o alteri l'intima essenza di un principio di individuazione per sua natura irriducibile.

La triangolazione concettuale che disegna un movimento di interdipendenza tra la reazione d'ira, la violenza hybristica e il ferimento dell'*aidōs-timē* si configura come traccia di un possibile percorso all'interno del processo genetico della soggettività antica: l'esperienza collerica può allora fungere da strumento ermeneutico per una rilettura delle istanze identitarie di una personalità unificata che, adirandosi, dichiara di esistere ed esige un riconoscimento morale. A partire dalla basilare categoria umana del dolore provocato dalla violenza deliberata di chi, con la sopraffazione e l'offesa, nega il valore dell'identità di un altro, sembra così possibile intravedere i contorni della storia della formazione di un Sé che reagisce con collera in propria difesa.

---

<sup>97</sup> Dem. XXI.46: οὐ γὰρ ἔστιν, οὐκ ἔστιν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῶν πάντων οὐδὲν ὑβρεως ἀφορητότερον, οὐδ' ἐφ' ὅτῳ μᾶλλον ὑμῖν ὀργίζεσθαι προσήκει (trad. mia). Cfr. anche Dem. XXIV.143.

La soggettività antica nacque, furente, insieme agli eroi; essi posero tra sé e la moltitudine una distanza abissalmente ideale, segnata da un'estrema capacità di coerenza che nessun altro, nell'esperienza quotidiana, poté mai raggiungere e che proprio per questo rappresenta il picco esemplare di autenticità che la mimesi poetica, secondo universale verosimiglianza, propone al suo pubblico come modello essenziale e originario. È l'umanissima disumanità dell'eroe che, in nome dell'adesione a se stesso, si leva al di sopra del compromesso, della mediazione, della paura della morte, divenendo oltre l'umano, simbolo dell'umano, a generare la soggettività unificata, autoconsapevole e moralmente esigente che così spesso è comparsa, sulla scena della poesia antica, esprimendo il sentimento dell'ira. Per questa ragione - perché furono indistruttibili, «creature straordinarie ed inutili [...] coloro che hanno natura umana ma i cui pensieri vanno al di là dell'umano»<sup>98</sup> - si è scelto di dedicare l'ultima parte di questo lavoro ad Achille e Aiace, campioni di guerra e di collera.

---

<sup>98</sup> Soph. *Aj.* vv. 759-761.



## V. L'anime di color cui vinse l'ira

### *La lancia e lo scudo*

Nella palude Stigia, ove Dante e Virgilio giungono nel VII canto dell'*Inferno*, marciscono, lorde di fango, le anime degli iracondi: nudi e corrucciati in volto, i peccatori si percuotono ininterrottamente, colpendosi con i pugni e con i calci, dilaniandosi coi denti come bestie selvagge.

In la palude va c'ha nome Stige  
questo tristo ruscel, quand'è disceso  
al piè de le maligne piagge grige.  
E io, che di mirare stava inteso,  
vidi genti fangose in quel pantano,  
ignude tutte, con sembiante offeso.  
Queste si percotean non pur con mano,  
ma con la testa e col petto e coi piedi,  
troncandosi co' denti a brano a brano.  
Lo buon maestro disse: «Figlio, or vedi  
l'anime di color cui vinse l'ira...»<sup>1</sup>.

Se la ferocia per cui Dante condanna questi spiriti risente fortemente delle rappresentazioni dell'ira di tradizione senecana, quello della persistenza della passione collerica - il «sembiante offeso» che resiste anche alla dannazione, facendosi beffe del passaggio dalla vita alla morte - è un tema che riecheggia due celebri luoghi dell'epica omerica<sup>2</sup>.

Il primo appartiene all'*Iliade*: nel XXII canto Achille si scatena furiosamente nel combattimento con Ettore e riesce ad ucciderlo, vendicando così, finalmente, la morte dell'amato Patroclo. La collera che, all'inizio, aveva mosso il Pelide contro Agamennone è ora tutta concentrata sul nemico troiano e si esprime tanto nella furia fisica della battaglia quanto nella violenza del discorso che l'eroe semidivino rivolge al morente figlio di Priamo,

---

<sup>1</sup> Dante, *Inferno* VII. Per un approfondimento sul tema dell'ira nell'opera di Dante si vedano le voci *Ira e Iracondi in Dante* (a cura di F. Montanari) in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1971, vol. III.

<sup>2</sup> Com'è noto, Dante non conosceva i poemi; inoltre, la perseveranza nel comportamento vizioso da parte dei dannati è prevista dalla legge del contrappasso e non riguarda soltanto l'attitudine degli iracondi. Con il riferimento al settimo canto dell'*Inferno* si intende unicamente sollecitare una suggestione, senza voler istituire un nesso esplicito tra la *Commedia* e l'epica omerica.

che lo implora di accettare il riscatto e rendere il suo cadavere alla famiglia, affinché riceva gli onori funebri:

no, cane, non mi pregare né per i ginocchi né per i genitori;  
ah! Che la rabbia e il furore dovrebbero spingere me  
a tagliuzzar le tue carni e a divorarle così, per quel che m'hai fatto:  
nessuno potrà dal tuo corpo tener lontane le cagne,  
nemmeno se dieci volte, venti volte infinito riscatto  
mi posassero qui, altro promettessero ancora;  
nemmeno se a peso d'oro vorrà riscattarti  
Priamo Dardanide, neanche così la nobile madre  
piangerà steso sul letto il figlio che ha partorito,  
ma cani e uccelli tutto ti sbranneranno<sup>3</sup>.

All'uccisione di Ettore fa seguito, nell'animo di Achille, un sentimento simile all'esaltazione bellica, che lo induce ad esortare i Danai a sondare con le armi la reazione di sconforto che avranno i Teucri di fronte alla sconfitta del loro guerriero più valoroso; repentinamente, tuttavia, il Pelide si ravvede: ricorda Patroclo, il cui cadavere giace ancora insepolto, e si fa spazio nel suo cuore un immenso dolore. Soddisfatta la collera con la vendetta, rimane lo strazio del pianto, così intensamente sofferto che Achille sfida le leggi umane e divine, minacciando la sovversione dell'ordine ultraterreno che, nell'aldilà, impedisce di ricordare i propri cari defunti: «anche se giù nell'Ade ci si scorda dei morti, io anche là per sempre ricorderò il mio compagno»<sup>4</sup>. Se è l'ipotetica opposta a costituire un *topos* che dal mondo greco giunge a quello latino<sup>5</sup>, Achille segna qui un superamento dei limiti dell'umano - quei limiti che privano gli uomini morti della sensibilità e della memoria - dichiarando la propria invincibile volontà di sottrarsi alla necessità stessa pur di conservare ciò che più gli appartiene, che lo rende quello che è (in questo caso, l'amore per Patroclo). Come i dannati di Dante conservano il rancore, pur scontandone, da morti, la pena, così Achille afferma se stesso al di là dei limiti della vita medesima: la caratteristica durevolezza del sentimento collerico, testimoniata dall'etimologia del suo stesso nome (*mēnis*)<sup>6</sup>, si trasferisce qui al complessivo universo passionale di colui che dell'ira rappresenta il prototipo per l'intera tradizione occidentale. Del resto, nell'*Odissea*, Achille defunto rivela che la propria anima è

---

<sup>3</sup> *Il.* XXII vv. 345-254.

<sup>4</sup> *Il.* XXII vv. 389-390.

<sup>5</sup> Cfr. in merito G. Paduano, *La nascita dell'eroe. Achille, Odisseo, Enea: le origini della cultura occidentale*, Milano, RCS, 2008, pp. 41-42.

<sup>6</sup> Cfr. p. 2.

ancora furente, ancora capace di collera; quando chiede a Odisseo notizie del padre, si preoccupa che Peleo, ormai vecchio, possa subire umiliazioni e disprezzo ed esclama:

non ci sono io, alla luce del sole, a difenderlo,  
quale ero una volta, nella vasta terra di Troade,  
e difendevo i Greci, uccidendo i migliori;  
se tornassi per un solo momento alla casa paterna,  
farei pesare il mio furore e le mie mani invincibili  
su chi gli fa violenza o gli rifiuta l'onore<sup>7</sup>.

Il furore e le grandi passioni sono senza tempo, così come senza tempo sono coloro che le provano: gli eroi esistono e resistono oltre i confini della sopravvivenza e, pur morendo, si sottraggono alla propria mortalità, sfidandola senza averne paura.

Un secondo luogo omerico è tuttavia ancora più esplicito rispetto al tema della perseveranza passionale degli eroi collerici: si tratta dell'incontro tra Odisseo e Aiace, narrato nel libro XI dell'*Odissea*. Mentre le altre anime, afflitte, narrano il proprio dolore, l'ombra di Aiace rimane in disparte, attanagliata dall'ira, mostrando una ritrosia giustificata soltanto dalla persistenza dell'antico dolore che, in vita, aveva colpito l'eroe a seguito dell'iniquo giudizio sull'assegnazione delle armi di Achille. Odisseo implora il defunto di deporre l'ira e rimpiange di aver vinto la contesa, provocando la morte di colui che «per l'aspetto e le azioni era il migliore di tutti i Greci dopo il nobile figlio di Peleo»<sup>8</sup>; ma Aiace non può rispondergli e, scendendo nell'Erebo, torna a confondersi tra le altre anime. Nemmeno la morte ha piegato l'irriducibile eroe: non il compianto dell'avversario pentito, non l'ammissione del suo valore valgono a fargli abbandonare la collera, alleviandone la pena.

L'affinità tra Achille ed Aiace e le rispettive esperienze d'ira non si limita, d'altronde, alla capacità che entrambi dimostrano di conservarsi inalterati nonostante il trapasso nell'aldilà: i due eroi sono infatti simbolicamente uniti anche dalla storia delle loro speciali armature, nonché dalla complementarità dei loro ruoli guerreschi. Nel corso della guerra di Troia, Achille entra in possesso di due armature, entrambe straordinarie e fatali: la prima, che nell'*Iliade* non indosserà mai, è un dono di nozze che suo padre aveva ricevuto dagli dèi; di essa (ad eccezione della lancia, che soltanto il Pelide sa maneggiare e che, anche per questo, rappresenta simbolicamente la sua identità di guerriero) si veste Patroclo nel giorno della sua morte per mano di Ettore. La seconda armatura, che Teti chiede ad Efesto di

---

<sup>7</sup> *Od.* XI vv. 498-503.

<sup>8</sup> *Od.* XI vv. 550-551.

forgiare, è quella, celebre, descritta nel canto XVIII: indossandola, Achille compirà il proprio destino di eroe «dalla breve vita». Saranno queste armi a divenire oggetto della contesa tra Odisseo ed Aiace e a causare la morte di quest'ultimo.

In secondo luogo, se Achille è l'eroe della lancia e, dunque, dell'aggressività, Aiace Telamonio è «il baluardo dei Danai»<sup>9</sup>, il difensore dell'esercito acheo che sostiene il peso di un enorme scudo. Gli oltraggi che li condurranno all'ira - la sottrazione di Briseide e il mancato riconoscimento del primato bellico - avranno l'effetto di stravolgere la natura dei due eroi e tale rovesciamento della loro intima essenza è testimoniato, nel mito, dalla transizione di ciascuno dei due al ruolo militare opposto rispetto a quello che, da sempre, ha ricoperto: è così che Achille rinuncia all'attacco e si ritira, sulla difensiva, nel quartier generale dei Mirmidoni; ed è così che, parimenti, l'Aiace sofocleo abbandona il proprio scudo per impugnare la spada e fare strage di quelle bestie in cui, follemente, crede di riconoscere i capi dei Danai. La violenza hybristica, moralmente umiliante, di cui Achille e Aiace sono vittime mina il fondamento stesso del loro essere, compromettendone l'unitarietà e l'insostituibilità, e li rende collericamente devoti alla vendetta.

### *L'animo fiero di Achille*

Che Achille sia l'eroe più valoroso e più audace dell'esercito acheo è un dato di fatto acquisito tanto dalla comunità nel suo complesso quanto dall'autocoscienza stessa dell'eroe. Achille sa di essere il guerriero più forte di tutti perché è così che viene pubblicamente riconosciuto; al contempo, egli manterrà tale *status* finché la collettività sarà disposta a dargliene conto. Una delle modalità di riconoscimento della capacità militare di un re consisteva nell'attribuzione di *gera*, ovvero di ricompense materiali aventi valore premiale, ed è proprio intorno al tema del *geras* che ruota il primo libro dell'*Iliade*, nonché la vicenda dell'ira di Achille nei confronti di Agamennone.

Il primo dono onorifico che viene perduto da parte di un capo acheo è la schiava Criseide, che Agamennone si vede costretto a restituire al padre, sacerdote di Apollo, per porre fine all'epidemia di peste che il dio adirato aveva scatenato contro il suo esercito. L'umiliazione di tale perdita induce l'Atride a cercare una nuova ricompensa, abusando del

---

<sup>9</sup> *Il.* III v. 229.

proprio potere di comandante dell'esercito e sottraendola a qualcuno degli altri re; è così che, in seconda battuta, tocca ad Achille di perdere il proprio *geras* e in conseguenza di ciò hanno inizio le celebri vicissitudini narrate nel poema iliadico. Nel primo caso si impone il volere di un dio, per natura profondamente diseguale rispetto ai mortali; nel secondo, è l'arbitrio di un uomo che infligge a un suo pari un'oltraggiosa umiliazione. Si potrebbe obiettare che il potere regale di Agamennone supera quello di Achille e lo autorizza così a disporre della sua parte di bottino; tuttavia, è Achille stesso a controbattere che in nome di tale potere l'Atride già trae vantaggio prendendo per sé, al momento della spartizione, i doni migliori, nonostante sul campo di battaglia la sua audacia non sia paragonabile a quella del semidivino Pelide<sup>10</sup>. Inoltre - aggiunge Achille - non è giusto (οὐκ ἐπέοικε) che si riammassi il bottino a divisione avvenuta: quel che è stato è stato, Agamennone ha dovuto rendere Criseide per volere di un dio e gli Achei si impegneranno a ricompensarlo «quattro volte tanto» se e quando riusciranno a conquistare Troia<sup>11</sup>. Con l'espressione *ouk epeoike* Achille non esprime una valutazione personale di ciò che è opportuno fare, ma veicola un'asserzione normativa, relativa alla condotta d'azione che le consuetudini impongono nelle circostanze in questione<sup>12</sup>. Che ciò sia vero è testimoniato anche dal discorso di Nestore, l'anziano e saggio consigliere dell'esercito che interviene tentando di placare la contesa con parole volte a ricordare ai due avversari quale comportamento ci si aspetta da loro: se Achille non dovrebbe contendere con chi detiene lo scettro e comanda su molti, Agamennone non può, d'altra parte, togliere la schiava a chi l'ha legittimamente ricevuta come dono onorifico<sup>13</sup>. Tale gesto costituirebbe infatti un'offesa *hybristica* e proprio così Achille lo definisce rivolgendosi ad Atena, scesa dall'Olimpo per evitare che la contesa sfoci in uno scontro armato<sup>14</sup>. La decisione, presa d'imperio, di sostituire la propria schiava perduta con quella di un altro, è del resto qualificata come *hybristica* dallo stesso Agamennone, il quale transita da un sentimento iniziale di corruccio, provocato dalla necessità di restituire Criseide, alla rivelazione di una deliberata volontà di dimostrare la

---

<sup>10</sup> *Il.* I vv. 164-168.

<sup>11</sup> *Il.* I vv. 122-129.

<sup>12</sup> Per l'epica omerica come enciclopedia didattica, che espone prescrizioni, procedure, consuetudini e usanze, si veda E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1963; trad. it di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1973, in particolare cap. IV. Per l'aggettivo *epieikēs* nell'accezione di «equo», «ragionevole», «conveniente» si veda Chantraine alla voce *εἰκος*, p. 355.

<sup>13</sup> *Il.* I vv. 254-284.

<sup>14</sup> *Il.* I v. 203.

propria superiore forza su Achille: quando l'Atride pronuncia le parole «verrò io stesso alla tua tenda e mi prenderò la bella Briseide, il tuo dono, perché tu sappia che sono più forte di te»<sup>15</sup>, a muoverlo non è più il desiderio di un premio, ma la ricerca del piacere che deriva dall'imposizione del proprio volere arbitrario.

Esattamente in questi termini Achille percepisce l'onta di cui è vittima: non si tratta di un danno materiale, provocato dalla ricerca, da parte dell'offensore, di un vantaggio concreto, bensì di una lesione simbolica e, in quanto tale, non quantificabile. Per tale ragione, infatti, nel IX libro dell'*Iliade* il Pelide rifiuterà i doni compensativi che Agamennone è disposto ad offrirgli, pur di ottenere il suo rientro in guerra:

mi sono odiosi i suoi doni, lo stimo quanto un capello.  
Anche se mi desse dieci, venti volte in più mi donasse  
di quanto ora possiede, e se altro guadagni,  
quanto affluisce ad Orcòmeno, o quanto a Tebe  
egizia, ove son nelle case ricchezze infinite,  
Tebe che ha cento porte, e per ognuna duecento  
armati passano, con i carri e i cavalli;  
nemmeno se tanto mi desse quant'è la sabbia o la polvere,  
nemmeno così potrà più persuadere il mio cuore...<sup>16</sup>

Nel corso dell'episodio dell'ambasciata assistiamo all'eccedenza dell'ira di Achille rispetto ai canoni comportamentali tradizionali; di fronte alle scuse di Agamennone e ai molti doni che gli vengono offerti in ammenda, il Pelide non ha più titolo di persistere nella collera: tanti infatti furono gli antichi eroi che rinunciarono al proprio furore accettando preghiere e ricompense. «Prima no, che non meritava rimprovero l'ira!»; con queste parole Fenice si rivolge ad Achille e lo esorta:

offri anche tu alle figlie di Zeus [le Preghiere] l'onore  
dovuto, che piegò il cuore d'altri nobili eroi.  
Se doni non t'offrisse e non promettesse in futuro  
l'Atride, ma sempre violento mantenesse il corruccio,  
certo ch'io non vorrei spingerti a smettere l'ira  
e a difender gli Argivi per quanto bisogno ne avessero<sup>17</sup>.

In questo discorso sono contenute indicazioni precise sulle circostanze in cui è appropriato che un uomo adirato si plachi e accetti la pacificazione; tuttavia, Achille non è soltanto un

---

<sup>15</sup> *Il.* I. vv. 185-186.

<sup>16</sup> *Il.* IX vv. 378-386.

<sup>17</sup> *Il.* IX vv. 513-518.

uomo, ma un eroe epico e se, in quanto tale, diviene simbolo poetico e compimento dell'umanità, la sua collera non può essere da meno. Di tutti i guerrieri che combattono sotto le mura di Troia Achille è al contempo il più lontano e il più vicino alla morte: gli è toccato in sorte di essere quasi invincibile, ma di sapere per certo che non tornerà mai più in patria. La sua fine troppo umana si compie con un tragico scarto rispetto a una natura semi-divina che si rivela beffarda più che benedetta: l'exasperazione, nella figura di colui che ha il destino «più veloce di tutti», della drammatica essenza della vita degli uomini, aspiranti all'eterno e condannati a sparire, produce il potenziamento dell'intero apparato emozionale che anima il Pelide, bilanciando la brevità della sua esistenza con l'intensità delle sue passioni. Non è difficile comprendere, così, come mai non solo gli accorti consigli di Fenice, ma anche quelli, ben più espliciti, di Aiace rimangano inascoltati:

Achille ha reso selvaggio il suo gran cuore nel petto;  
 crudele! Non gli importa dell'amicizia dei suoi,  
 per cui l'onoravamo su tutti presso le navi;  
 spietato! Eppure dell'uccision del fratello  
 ci fu chi accolse riscatto o del figliuolo ammazzato,  
 e l'uno, che molto pagò, rimane lì nel paese,  
 si placa il cuore superbo e l'animo dell'altro,  
 che ha ricevuto il riscatto; ma a te mai finito, malnato  
 corrucio gettarono in petto gli dèi, e per una fanciulla,  
 sola: ora noi te ne offriamo sette, bellissime,  
 e molte altre cose ancora. Via, fatti un cuore benigno,  
 rispetta la tua casa; noi siamo sotto il tuo tetto  
 a nome del popolo danao e più di tutti bramiamo  
 d'esserti cari e amici, quanti sono gli Achei<sup>18</sup>.

Diverso sarà l'Aiace tragico di Sofocle, che pagando un prezzo altissimo dovrà capire che cosa significa l'ingiuria; d'altra parte, anche in Omero l'eroe dà mostra, con questo discorso, di quella caratteristica che gli è peculiare e tale rimarrà sempre: la franchezza. A differenza di Odisseo e di Fenice, egli non tenta di persuadere il Pelide con artifici retorici o argomenti volti a convincerlo senza tener conto dei suoi sentimenti: quanto sembra greve nelle sue parole è, invece, ciò per cui Achille potrà rispondergli «mi sembra in cuore che tutto bene tu dica»<sup>19</sup>. Aiace parla per sé, non per conto di Agamennone, e si rivolge al compagno guerriero con intenzioni sincere; non gli chiede di non provare più ciò che prova (anche la

---

<sup>18</sup> *Il.* IX vv. 629-639.

<sup>19</sup> *Il.* IX v. 645.

sua anima è grande e sa che ciò sarebbe impossibile), ma di considerare, oltre all'offesa e all'astio per l'Atride, anche la loro amicizia.

Di fronte all'ambasciata Achille, tuttavia, non cede; tornano alla mente le parole che nel I libro rivolse ad Agamennone, immediatamente dopo aver pronunciato il solenne giuramento di ritirarsi dai combattimenti: «davvero vigliacco e dappoco dovrei esser chiamato, se ti cedessi in tutto, qualunque parola tu dica»<sup>20</sup>. Non siamo lontani dalla già ricordata sentenza aristotelica in base a cui «sopportare di essere oltraggiato e permettere che lo siano i propri cari è cosa da schiavi»<sup>21</sup>. Con l'ira l'eroe reagisce alla prepotenza di chi svilisce la sua identità, misconoscendone l'audacia e il valore. Infinita è la misura del valore di Achille, infinita la sua collera, che non può sopirsi: il rientro in guerra del Pelide è infatti motivato non dal compromesso, ma dall'insorgere di una nuova, violentissima passione furente che lo spingerà a cercare vendetta, uccidendo Ettore, per la morte di Patroclo. Pur tornando a combattere, tuttavia, l'eroe si mantiene in disparte, sottraendosi al consesso dei compagni e ai riti comuni, dimostrando così che l'ira non si è placata: soltanto, ha ceduto alla sete di vendetta per l'assassinio dell'amico. Ad Agamennone che lo invita ad attendere nella sua tenda finché non gli siano consegnati i doni Achille risponde con disinteresse e disprezzo: «meglio più tardi vi darete da fare per questo, quando nasca una pausa in mezzo alla battaglia e non sia più nel mio petto un così gran furore»<sup>22</sup>. L'eroe non parteciperà più alle cerimonie collettive, trasformando l'originario ritiro fisico nelle proprie tende in un distaccato isolamento all'insegna del rifiuto delle pratiche comuni: né i banchetti<sup>23</sup> né i lavacri<sup>24</sup> sono compatibili con il suo immenso dolore. La scelta del ritiro e del nascondimento è, come c'è già stato modo di vedere, tipicamente attribuita a soggetti sofferenti: coprendosi il viso e il corpo o desiderando l'isolamento, essi dimostrano la propria penosa afflizione. La prima manifestazione della volontà di Achille di sottrarsi alla comunità consiste nella sua rinuncia al combattimento: tale decisione rappresenta al contempo anche l'attuazione di quella vendetta cui il *pathos* collerico lo ispira. In questo modo soltanto, infatti, l'eroe può stagliarsi di fronte al suo nemico, riaffermando se stesso e restaurando il proprio onore violato.

---

<sup>20</sup> *Il.* I vv. 293-294.

<sup>21</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1126a 9-10.

<sup>22</sup> *Il.* XIX vv. 200-202.

<sup>23</sup> *Il.* XIX vv. 305 ss.

<sup>24</sup> *Il.* XXIII vv. 43 ss.



«Aiace figlio di Telamone [...] è morto a causa di un giudizio ingiusto»<sup>25</sup>: così sentenzia Socrate nell'*Apologia* platonica a proposito di un eroe che nel V secolo era molto caro alla città di Atene<sup>26</sup>. L'*adikon krisis* di cui Aiace fu vittima è lo stesso che dà il titolo ad una tragedia eschilea di cui possediamo solo alcuni frammenti: ὥπλων κρίσις, il giudizio sull'attribuzione delle armi di Achille. Si tratta dell'episodio saliente di pressoché tutte le tradizioni mitiche a noi note a proposito di questo sfortunato eroe e vale la pena di ripercorrerlo per sommi capi. Dopo la morte di Achille, sua madre Teti mette in palio la celebre armatura che Efesto aveva forgiato per lui in seguito alla vittoria di Ettore su Patroclo: di ciò fa breve cenno Omero nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, ove si legge anche che giudici della gara furono i Troiani e la dea Atena<sup>27</sup>. In merito la *Piccola Iliade* fornisce ulteriori dettagli: su suggerimento di Nestore, gli Achei avrebbero inviato un manipolo di uomini presso le mura di Troia al fine di scoprire chi tra Aiace e Odisseo fosse più temuto dai nemici<sup>28</sup>. Stando a una seconda variante del mito, fu Agamennone stesso ad interrogare alcuni prigionieri per dimostrare la propria imparzialità come arbitro della competizione<sup>29</sup>. Nella celebre rielaborazione tragica di Sofocle, infine, giudici saranno gli stessi Achei e ciò varrà ad aggravare dolorosamente la percezione di solitudine di Aiace tradito. Infatti, tutte le tradizioni che ci sono state tramandate convergono sul fatto che vincitore della gara fu Odisseo «dai molti pensieri» (*politropos*) e che l'eroe gigantesco (*pelorios*)<sup>30</sup>, il «grande Aiace Telamonio» (*megas Telamōnios Aias*)<sup>31</sup>, decise di uccidersi, non potendo sopportare il disonore della sconfitta<sup>32</sup>. Il riconoscimento della supremazia del Laerziade ha un significato che va ben al di là del mero contesto narrativo dell'episodio in questione, collocandosi sul piano della transizione storica e valoriale dall'epoca eroica ed epica a quella

---

<sup>25</sup> Pl. *Ap.* 41b.

<sup>26</sup> Aiace era eroe eponimo di una delle dieci tribù istituite da Clistene e una sua statua era conservata nell'*agora*: cfr. Hdt. V, 66.

<sup>27</sup> *Od.* XI vv. 544-547.

<sup>28</sup> Così lo Scolasta ad Aristofane, *Equites* 1056a.

<sup>29</sup> Eustathius 1698.49-50.

<sup>30</sup> *Il.* III v. 229.

<sup>31</sup> *Il.* V v. 610; XII v. 364; XIII v. 321; XIV v. 409; XV vv. 571, 560; XVII vv. 628, 715; XXIII vv. 708, 722, 811, 842.

<sup>32</sup> Omero non menziona la follia di Aiace, di cui c'è traccia invece nella *Piccola Iliade* (*Homeri Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit T.W. Allen, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, tomus V, p. 106), oltre che, naturalmente, nell'*Aiace* di Sofocle.

umana e politica della Grecia antica. È lo stesso Odisseo a sottolineare l'incredibile portata di questo cambiamento in un verso del *Filottete* di Sofocle. A Neottolema, figlio di Achille, che si dichiara "geneticamente" inadatto a ricorrere all'inganno («non sono nato per architettare infamie, come non lo era, si dice, chi mi ha generato»), preferendo «fallire da eroe piuttosto che trionfare da vile», Odisseo risponde, seccamente, così: «l'esperienza mi ha insegnato che tra i mortali è la lingua, non l'azione, a governare ogni cosa»<sup>33</sup>. Del resto, la stessa vicenda del cavallo di Troia (che, significativamente, non fa parte del tessuto cronologico e narrativo dell'*Iliade*) testimonia di come la vittoria conclusiva si possa ottenere con l'astuzia e non soltanto con la forza. Aiace, come Achille, appartiene invece al mondo dell'agire, quel mondo in cui gli eroi sanno sì parlare, ma dicono solo cose vere: si tratta di un'età senza retorica in cui domina un linguaggio "parresiastico", esplicito e sincero. Non è un caso che in essa fiorisca il tempo dell'ira, ormai tramontato quando, nel ventesimo libro dell'*Odissea*, il re di Itaca, travestito da mendicante, domina la propria collera nei confronti dei Proci, perché così soltanto potrà avere la meglio su di loro:

come una cagna per i suoi teneri cuccioli  
 abbaia agli sconosciuti e vuole attaccare battaglia,  
 così dentro di lui abbaia lo sdegno a vedere le infamie.  
 Ma battendosi il petto rimproverava il suo cuore:  
 «Sopporta, cuore....»<sup>34</sup>.

Ecco dunque che il voto per l'attribuzione delle armi di Achille non solo esprime la valutazione dell'audacia di un guerriero, ma riflette anche il giudizio di un'epoca sull'altra.

Svariati indizi sull'appartenenza della figura di Aiace ad un'età del passato sono d'altra parte rintracciabili in ulteriori elementi narrativi del mito: si tratta, specificamente, di ciò che riguarda la sua armatura e, in secondo luogo, della questione degli onori funebri. Si è già avuto modo di ricordare che attributo specifico del Telamonio è «lo scudo simile a torre, lo scudo di bronzo, a sette strati di pelle di bue, quello che Tichio gli fabbricò, il migliore fra i tagliatori di cuoio, Tichio che viveva ad Ile e che gli fece lo scudo lucente con sette pelli di tori robusti, e ottava vi pose una piastra di bronzo»<sup>35</sup>. La descrizione di questa massiccia arma difensiva si articola in contrapposizione a quella degli scudi, leggeri e rotondi, degli altri guerrieri e viene comunemente interpretata come testimonianza

---

<sup>33</sup> Soph. *Phil.* vv. 86-99.

<sup>34</sup> *Od.* XX vv. 14-18.

<sup>35</sup> *Il.* VII vv. 219-223.

dell'esistenza del personaggio di Aiace già in età micenea<sup>36</sup>. Alla medesima epoca risale anche l'inumazione dei cadaveri dei defunti come pratica predominante: se gli studi storici e archeologici dimostrano che inumazione e cremazione si sono alternate nel tempo e nello spazio e sono talvolta coesistite all'interno dei medesimi gruppi culturali, si è altresì appurato che in età micenea la sepoltura dei morti era molto più diffusa della cremazione. È noto come gli onori funebri tributati ai defunti nell'epica omerica prevedessero la cremazione del cadavere<sup>37</sup> ed è al contempo celebre l'episodio della disputa per la sepoltura di Aiace, intorno al quale ruota la seconda metà della tragedia sofoclea<sup>38</sup>: la sorte toccata al cadavere del Telamonio è comunemente spiegata con l'appartenenza della figura dell'eroe ad una tradizione mitica remota<sup>39</sup>.

L'immagine di Aiace emerge dunque da tempi antichissimi ed incarna l'ideale stesso dell'arcaico. Guerriero immenso, dotato di un'armatura massiccia che nessun altro saprebbe indossare, egli è capace delle gesta più audaci; è l'uomo dell'azione, sprigiona energia, valore e coraggio. Le sue parole sono essenziali, sincere e dirette come le sue passioni. Diversamente da quella di Odisseo, l'astuto ingannatore che «trattiene il discorso»<sup>40</sup> e nega addirittura se stesso<sup>41</sup>, la sua realtà ha un solo strato: Odisseo sa tante cose, mentre lui ne sa

---

<sup>36</sup> Cfr. in merito T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer. A study in Early Greek Literature and Art*, Methuen, London, 1958, pp. 60 ss. e F.H. Stubbings, *Arms and armour* in A.J.B. Wace - F.H. Stubbings (eds.), *A companion to Homer*, MacMillan, London, 1962, pp. 504-522 (in particolare pp. 511 ss.).

<sup>37</sup> Cfr. G.G.E. Mylonas, *Burial customs* in A.J.B. Wace - F.H. Stubbings (eds.), *A companion to Homer*, cit., pp. 478-488.

<sup>38</sup> All'inumazione di Aiace come evento anomalo fa riferimento anche la *Piccola Iliade*, come si legge in Eustathius 285.34-35: ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα γράψας ἱστορεῖ μὴδὲ καυθῆναι συνήθως τὸν Αἴαντα, τεθῆναι δὲ οὕτως ἐν σορῶ διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ βασιλέως («l'autore della piccola Iliade riferisce che Aiace non fu cremato secondo gli usi abituali, ma fu semplicemente sepolto in una bara a causa della collera del re», trad. mia).

<sup>39</sup> Si veda, in merito, P. Holt, *Ajax's Burial in Early Greek Epic*, in «The American Journal of Philology», vol. 113, n. 3 (1992), pp. 319-331, il quale sostiene che «the most reasonable explanation for Ajax's inhumation, then, is that Ajax is an old hero in the epic tradition. The figure of Ajax and some of the stories about him went back to Mycenaean times. His death and funeral must have been important parts of the tradition about him, so firmly embedded in that tradition that epic singers felt reluctant to change them to conform to the new fashions. Generations of singers kept on burying Ajax even after they had taken to cremating everybody else» (p. 324-325).

<sup>40</sup> *Od.* XIII vv. 254-255: «ma non disse la verità, tettebbe il suo discorso, avendo sempre nel cuore un animo accorto».

<sup>41</sup> Si pensi ai molti travestimenti di Odisseo (come quando, tornato alla propria reggia, si finge mendicante nell'attesa del momento opportuno per vendicarsi sui Proci) e al falso nome - Nessuno - che comunica a Polifemo, ingannandolo.

una grande<sup>42</sup>. È in conseguenza di questa unica, immensa grandezza, profonda come il passato, che Aiace Telamonio deve essere considerato l'ultimo degli eroi.

### *Le due morti di Aiace*

L'elaborazione sofoclea del mito di Aiace trae spunto, nell'omonima tragedia, dalla follia che colpisce l'eroe in seguito al giudizio sull'attribuzione delle armi di Achille, che aveva sancito la superiorità di Odisseo su tutti i guerrieri dell'armata achea. Si è già avuto modo di sottolineare come la variante che il tragediografo introduce a proposito della composizione della giuria che assegna le armi al Laerziade contribuisca a produrre una sensazione di isolamento e abbandono cui l'eroe perdente appare condannato: infatti, arbitri della contesa sono, in Sofocle, gli stessi compagni d'arme di Aiace e non, come in Omero, i «figli dei Danaï»<sup>43</sup>.

La tragedia si apre sulle braccia insanguinate di Aiace, che nottetempo ha sterminato gli armenti, bottino di guerra degli Achei, follemente convinto che si trattasse di Odisseo e degli Atridi. «L'ira lo ha travolto»<sup>44</sup>, spiega Atena al suo prediletto, vincitore della competizione; se non fosse stato per lei, che ha acceso la sua collera fino alla pazzia, dirottandone la spada sulle bestie, sarebbe certamente riuscito nell'impresa vendicativa che aveva in mente: ma ora Aiace, l'impavido combattente, si trova nelle sue tende e, delirante, tortura pecore invece che uomini. La descrizione che Sofocle fornisce della follia dell'eroe è

---

<sup>42</sup> Il riferimento va qui al celebre verso del frammento 201 West di Archiloco: πόλλ'οἶδ' ἄλωπῆξ, ἀλλ' ἐχίνοσ' ἐν μέγα (la volpe sa tante cose, ma il riccio ne sa una grande) e all'interpretazione che ne dà Isaiah Berlin nel saggio intitolato, appunto, *Il riccio e la volpe*: «esiste un grande divario tra coloro, da una parte, che riferiscono tutto a una visione centrale, a un sistema più o meno coerente o articolato, con regole che li guidano a capire, a pensare e a sentire - un principio ispiratore, unico e universale, il solo che può dare un significato a tutto ciò che essi sono e dicono - e coloro, dall'altra parte, che perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori, magari collegati soltanto genericamente, *de facto*, per qualche ragione psicologica o fisiologica, non unificati da un principio morale o estetico. Le persone di questa seconda categoria conducono esistenze, compiono azioni e coltivano idee che sono centrifughe piuttosto che centripete, e il loro pensiero è disperso o diffuso poiché si muove su molti piani, coglie l'essenza di una vasta varietà di esperienze e di temi per ciò che questi sono in sé, senza cercare, consciamente o inconsciamente, di inserirli in (o di escluderli da) una visione unitaria, immutabile, onnicomprensiva, a volte contraddittoria e incompleta, a volte fanatica. La personalità intellettuale o artistica del primo tipo appartiene ai ricci, la seconda alle volpi» (I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox* in Id., *Russian thinkers*, Harmondsworth, Penguin books, 1978, pp. 22-81; trad. it. di G. Forti, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, Milano, Adelphi, 1998<sup>2</sup>, pp. 71-72).

<sup>43</sup> *Od.* XI v. 547.

<sup>44</sup> *Soph. Aj.* v. 41.

terrificante: lo stesso Odisseo, intimorito, non vuole vedere il valoroso guerriero, uccisore di tanti nemici, ridotto a massacrare un gregge. «Hai paura di vedere un uomo in preda alla follia?»<sup>45</sup> gli domanda cinicamente Atena, invitandolo a deridere quello che ella ha trasformato in una pietosa caricatura; ma Odisseo non ride, anzi, compiangere «l'infelice piegato al giogo di una crudele sventura»<sup>46</sup>. Tornano alla mente le parole con cui il Laerziade introduce la narrazione del proprio incontro con l'ombra di Aiace, nell'undicesimo libro dell'*Odissea*:

non avessi mai vinto quella contesa!  
A motivo di essa la terra coprì un tale uomo,  
che per l'aspetto e le azioni era il migliore  
di tutti i Greci dopo il nobile figlio di Peleo<sup>47</sup>.

Quando scrive l'*Aiace*, Sofocle ha senza dubbio in mente l'episodio omerico della discesa agli Inferi e la sua rappresentazione di Odisseo, in altre occasioni fortemente critica<sup>48</sup>, è in questo caso benevola: l'eroe appare turbato dalla sventura che ha colpito il suo compagno, ancorché avversario, e potrebbe senza dubbio tornare a sottoscrivere il giudizio che su di lui aveva pronunciato nell'*Odissea*. Del resto, Aiace è davvero il secondo guerriero, per bellezza e prestantza, dopo Achille e di ciò i poemi omerici forniscono continue conferme: nel secondo libro dell'*Iliade* il poeta dichiara che «Aiace di Telamone è il più forte, fino a che dura l'ira di Achille»<sup>49</sup> e nel settimo libro Ettore lo definisce «con la lancia il più forte di tutti gli Achei»<sup>50</sup>; ancora, Aiace «per aspetto e valore superava tutti gli Achei dopo il nobile figlio di Peleo»<sup>51</sup> e, nell'*Odissea*, egli è, dopo Achille, «il migliore nel corpo e nell'aspetto»<sup>52</sup>. Sono dunque veritiere le parole che Odisseo rivolge ad Aiace defunto: «per te morto noi Greci piangiamo senza riposo»<sup>53</sup>. Tuttavia, fin dai tempi del tributo omerico all'indomito eroe, la figura di Aiace non può accontentarsi dell'ammissione postuma del suo insuperabile valore: così persevera nel silenzio e nella collera tremenda, voltando le spalle ai

---

<sup>45</sup> Soph. *Aj.* v. 81.

<sup>46</sup> Soph. *Aj.* vv. 123-124.

<sup>47</sup> *Od.* XI vv. 548-551.

<sup>48</sup> Per esempio nel *Filotette*.

<sup>49</sup> *Il.* II vv. 768-769.

<sup>50</sup> *Il.* VII vv. 288-289.

<sup>51</sup> *Il.* XVII vv. 279-280.

<sup>52</sup> *Od.* XXIV vv. 17-18.

<sup>53</sup> *Od.* XI vv. 556-557.

vivi per scendere, di nuovo e per sempre, nell'oscurità dell'Erebo. Del resto, Odisseo gli parla nell'Ade, il regno del tempo sospeso, e Aiace sa che sulla terra, alla luce del sole, il mondo è cambiato: l'*arete* epica ha ceduto il passo alle virtù politiche, alla deliberazione con voto di maggioranza che ha sancito il superamento tanto dell'ideale arcaico dell'eroe quanto dell'essenza stessa della sua identità di possente guerriero delle grandi gesta, irriducibile alla retorica del discorso.

Quando muore, dunque, Aiace? La sua immagine immensa si annebbia a seguito del giudizio sull'assegnazione delle armi, che lo priva della più intima ragione d'essere, mandando in pezzi l'eroico principio d'individuazione che sorreggeva tanto la sua anima quanto il suo scudo. Di fronte ai capi degli Achei che, discutendo del suo valore, mettono in discussione questo stesso valore, il grande Aiace Telamonio ha già cominciato a scomparire. «Aiace, frodato delle armi d'oro, lottò con la morte»<sup>54</sup>: la prima, vera morte di Aiace è messa ai voti dell'assemblea. È interessante che Pindaro, che ammirava il Telamonio al punto da denunciare i «voti occulti» dei Danaï<sup>55</sup>, sottolinei il nesso di causalità che lega la votazione per le armi alla scomparsa dell'eroe dalla storia dei vivi: nel nuovo mondo, Aiace non può più essere Aiace. Lo scenario sociale e valoriale che il giudizio sulle armi genera non lascia spazio all'identità bellicosa dell'antico guerriero: prima di togliersi la vita con la spada, Aiace è già morto di vecchiaia.

Sofocle trasfigura la prima morte di Aiace nell'episodio della sua follia: «colui che da solo aveva retto Ettore e tante volte il ferro, il fuoco, Giove, non resse la collera; il dolore vinse quell'uomo invincibile»<sup>56</sup>. La sofferenza del mancato riconoscimento è fatale: chi non ne muore è destinato a impazzire. La caricatura della vendetta di Aiace che Sofocle descrive con il massacro degli armenti ha lo stesso significato di ciò che è irreversibile: la collera dell'eroe negato non sarà mai appagata, la sua rivincita non è possibile, perché egli non esiste più. L'epica si è conclusa, il tempo del guerriero coraggioso è tramontato; per questo il progetto omicida di Aiace fallisce miseramente su di un gregge di pecore: la sua pazzia è tragica, non patologica.

---

<sup>54</sup> Pi. N. VIII.

<sup>55</sup> Pi. N. VIII.

<sup>56</sup> Ov. *Met.* XIII vv. 384-386: «Hectora qui solus, qui ferrum ignesque Iovemque / sustinuit totiens, unam non sustulit iram, / invictumque virum vicit dolor».

«Il mio passato muore»<sup>57</sup>: queste le parole dell'eroe nel breve tratto di lucidità che dalla follia lo condurrà alla morte definitiva. Se solo fosse stato vivo Achille, lui sì che avrebbe saputo premiare il valore!<sup>58</sup> Ma tutto è finito ormai, il mondo è degli intriganti<sup>59</sup>; e Aiace, che non ha potuto vendicarsi, decide di morire. La sua *aidōs* ha subito feroce violenza: è stata distrutta, annientata. In questo senso, il suicidio non porta alla morte, ma alla restaurazione, alla ricomposizione del proprio sé frantumato, alla proclamazione di un eroismo sopravvissuto all'oltraggio: ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι τὸν εὐγενῆ χρῆ, «chiaramente vivere o chiaramente morire: è questo il dovere di chi è nobile»<sup>60</sup>.

*Le forze più terribili non si arrendono al potere*

Che cosa resta, dunque, di Aiace, «l'eroe malato»<sup>61</sup>? Secondo l'oracolo di Calcante, egli morirà se quel giorno uscirà dalla tenda; il significato di questa profezia riguarda quella che, d'ora in poi, sarà per Aiace l'unica vita possibile: la solitaria vergogna di sé. La sua tenda è posta «all'estremità del campo»<sup>62</sup> (così come in un luogo di confine si trova il quartier generale dei Mirmidoni ove Achille si ritira in preda alla collera), a un solo passo dall'esclusione da una società in cui non esiste più il valoroso guerriero, ma soltanto un uomo ferito che ha perso l'onore delle armi. Uscire dalla tenda significa per Aiace esporre all'altrui sguardo ciò che rimane della sua *aidōs* violata; rientrare nell'accampamento vorrebbe dire essere un altro diverso da sé, vorrebbe dire morire. Tuttavia, per morire ci sono due modi: l'uno è doloroso ed oscuro, il sottoporsi alla frantumazione della propria identità, compromettendola nello scambio sociale con coloro che l'hanno negata; l'altro è *deinos*, terribile e straordinario, il darsi liberamente la morte fisica, compiere un ultimo, valoroso gesto guerresco, apoteosi, insieme, della forza del braccio e del coraggio dello spirito. Non è un caso, del resto, che al cospetto del cadavere del fratellastro, Teucro sottolinei l'aspetto bellicoso del gesto suicida: la spada con cui Aiace si è trafitto gli era stata

<sup>57</sup> Soph. *Aj.* v. 404.

<sup>58</sup> Soph. *Aj.* vv. 441-444.

<sup>59</sup> Soph. *Aj.* vv. 445-446.

<sup>60</sup> Soph. *Aj.* vv. 479-480.

<sup>61</sup> Così lo definisce il Coro al verso 635.

<sup>62</sup> Soph. *Aj.* v. 4.

donata da Ettore (che aveva in cambio ricevuto la sua cintura, quella stessa cintura con cui Achille, dopo averlo sconfitto in combattimento, l'avrebbe legato alla propria biga per deturparne il corpo in segno di spregio). Sul piano simbolico, quindi, la morte di Aiace può essere ricondotta alla mano del nemico, trasformandosi così in una morte gloriosa.

Morendo, Aiace dimostra di essere indipendente rispetto agli uomini e più potente degli stessi dèi. Da un lato, il suo suicidio rappresenta l'esercizio estremo della libertà e della fierezza: quand'egli partì per Troia «non aveva altro duce che se stesso», avrà a dire il fratellastro Teucro<sup>63</sup>; dall'altro, l'eroe che così spesso aveva dichiarato di non aver bisogno, per vincere, nemmeno degli dèi<sup>64</sup> (e Atena, all'inizio della tragedia sofoclea, gli rinfaccia questa blasfema arroganza)<sup>65</sup>, compie l'unico gesto che alle divinità onnipotenti, ma immortali, sarà sempre precluso. «Quanto all'imperfezione della natura umana, massima consolazione è che nemmeno Dio può tutto – infatti, anche se lo volesse, non può darsi la morte (il migliore dono per l'uomo di fronte ai grandi dolori del vivere)»<sup>66</sup>. Diversamente da quanto afferma nel cosiddetto discorso ingannatore<sup>67</sup>, ove alla propria irriducibile natura ed immutabile volontà contrappone drammaticamente l'alternanza delle stagioni e l'altalenante sorte delle relazioni umane, fino a domandarsi, con retorica ironia, «e noi, non impareremo mai a essere saggi?»<sup>68</sup>, l'eroe dimostra finalmente che le forze più terribili non si arrendono al potere e che nessuno può vincere Aiace, se non Aiace<sup>69</sup>.

---

<sup>63</sup> Soph. *Aj.* v. 1234.

<sup>64</sup> Memorabili le sue parole nel VII libro dell'*Iliade*, laddove l'estrazione a sorte lo designa come sfidante di Ettore. Aiace, accettando con gioia la possibilità di dimostrare in duello il proprio valore, esorta i compagni a pregare Zeus: lui non pregherà, poiché per sua stessa ammissione non teme nessuno e nessuno, suo malgrado, potrà metterlo in fuga (cfr. *Il.* VII vv. 191-199). Si veda anche, nella tragedia sofoclea, la risposta che l'eroe dà a Tecmessa, la quale lo implora di non suicidarsi, «in nome degli dèi» (v. 588): «vuoi irritarmi. Non sai che agli dèi io non devo più nulla?» (vv. 589-590). Cfr. in merito W.B. Stanford, *Sophocles. Ajax*, introduction, revised text, commentary, appendixes, indexes and bibliography, London, Macmillan, 1963, pp. XXXIX ss.

<sup>65</sup> Soph. *Aj.* vv. 127-133.

<sup>66</sup> Pl. *Nat.* II.5: «Imperfectae vero in homine naturae praecipua solacia, ne deum quidem posse omnia - namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis».

<sup>67</sup> Soph. *Aj.* vv. 669-670: τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα τιμᾶϊς ὑπέικει: «le forze più terribili devono arrendersi al potere».

<sup>68</sup> Soph. *Aj.* v. 677.

<sup>69</sup> Ov. *Met.* XIII vv. 386-390: *arripit ense, / et «Meus hic certe est: an et hunc sibi poscit Ulixes? / Hoc» ait «utendum est in me mihi, quique cruore / saepe Phrygium maduit, domini nunc caede madebit, / ne quisquam Aiacem possit superare nisi Ajax* («Prende la spada / dicendo: «Questa almeno è mia, oppure la chiede per sé Ulisse? / La devo usare su di me, e la spada che spesso grondò sangue troiano, gronderà quello / del suo padrone, poiché nessuno possa vincere Aiace se non Aiace»).



## BIBLIOGRAFIA

### **Fonti**

Salvo diversa indicazione in nota, mi sono avvalsa delle traduzioni contrassegnate con asterisco nel seguente elenco di riferimenti.

#### 1. Omero

##### 1.1. Edizioni critiche

ALLEN T.W. - MONRO D.B. (instruxerunt), *Homeri Opera* (1920), Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1939<sup>3</sup>, 5 voll.

##### 1.2 Traduzioni e commenti

*Omero. Iliade*, introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Venezia, Marsilio, 1990.

\**Omero. Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1974<sup>5</sup>.

*Omero. Odissea*, introduzione, testo e commento di A. Heubeck, traduzione di G.A. Privitera, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 1983.

*Omero. Odissea*, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1970<sup>3</sup>.

\**Omero. Odissea*, a cura di G. Paduano, Torino, Einaudi, 2010.

\**Inni Omerici*, a cura di F. Càssola, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1991<sup>5</sup>.

##### 1.3. Scholia

ERBSE H. (recensuit), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, Berolini, De Gruyter, 1969.

#### 2. Esiodo

##### 2.1. Edizioni critiche

MERKELBACH R. - WEST M.L. (ediderunt), *Fragmenta Hesiodica*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1967.

SOLMSEN F. (edidit), *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1970.

## 2.2. Traduzioni e commenti

\**Esiodo. Opere*, introduzione, traduzione e commento di G. Arrighetti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1998.

*Hesiod. The Shield, Catalogue of women, Other fragments*, edited and translated by G.W. Most, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 2007.

## 3. Archiloco

### 3.1. Edizioni critiche

WEST M.L., *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, Clarendon Press, 1971, vol. I.

### 3.2. Traduzioni e commenti

\**Archiloco. Frammenti*, introduzione di B. Gentili, traduzione di N. Russello, Milano, Rizzoli, 1995<sup>2</sup>.

## 4. Solone

### 4.1. Edizioni critiche

WEST M.L., *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, Clarendon Press, 1971, vol. II.

### 4.2. Traduzioni e commenti

\**Solone. Frammenti dell'opera poetica*, introduzione e commento di M. Noussia, traduzione di M. Fantuzzi, Milano, RCS, 2001.

## 5. Eschilo

### 5.1. Edizioni critiche

PAGE D.L., *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1972.

### 5.2. Traduzioni e commenti

*Eschilo. Le tragedie*, prefazione e traduzione di C. Carena, Torino, Einaudi, 1956.

\**Eschilo. Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Venezia, Marsilio, 2000.

## 6. Pindaro

### 6.1. Edizioni critiche

SNELL B. - MAEHLER H. (ediderunt), *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig, Teubner, 1964-1989.

### 6.2. Traduzioni e commenti

\**Pindaro. Tutte le opere: Olimpiche-Pitiche-Nemee-Istmiche-Frammenti*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, Bompiani, 2010.

## 7. Andocide

*Contro Alcibiade*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di P. Cobetto Ghiggia, Pisa, ETS, 1995.

## 8. Antifonte

\**Oratori attici minori*, a cura di M. Marzi e S. Feraboli, Torino, UTET, 1995, vol. II.

## 9. Aristofane

### 9.1. Edizioni critiche

HALL F.W. - GUNDART W.M., *Aristophanis Comoediae* (1900), Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1960-1962<sup>2</sup>, 2 voll.

### 9.2. Traduzioni e commenti

\**Aristofane. Le Commedie*, a cura di R. Cantarella, Torino, Einaudi, 1972.

### 9.3. Scholia

DÜBNER FR. (edidit), *Scholia Graeca in Aristophanem* (1842), Hildesheim, Olms, 1969<sup>3</sup>.

## 10. Erodoto

### 10.1. Edizioni critiche

HUDE C. (instruxit), *Herodoti Historiae*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1908.

### 10.2. Traduzioni e commenti

\**Erodoto. Le storie*, testo e commento a cura di D. Asheri *et all.*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 1988, 9 voll.

## 11. Euripide

### 11.1. Edizioni critiche

TREDÉ M. - VILLARD L. - NANCY C. - MAUDIT C., *Euripide. Théâtre complet*, Paris, Flammarion, 2000.

### 11.2. Traduzioni e commenti

*Euripide. Medea*, traduzione di M.G. Ciani, commento di D. Susanetti, Venezia, Marsilio, 1997.

*Euripide. Alceste*, a cura di D. Susanetti, Venezia, Marsilio, 2001.

*Euripide. Ippolito*, traduzione e note di D. Susanetti, Feltrinelli, 2005.

\**Euripide. Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Venezia, Marsilio, 2007.

*Euripide. Troiane*, traduzione e note di D. Susanetti, Feltrinelli, 2008.

## 12. Ippocrate

*Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1965.

## 13. Iseo

*La successione di Kiron*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di S. Ferrucci, Pisa, ETS, 2005.

## 14. Isocrate

### 14.1. Edizioni critiche

BEUSELER G.E. (recognovit), *Isocratis Orationes* (1878-1879), Leipzig, Teubner, 1907-1910<sup>2</sup>.

### 14.2. Traduzioni e commenti

\**Isocrate. Opere*, a cura di M. Marzi, Torino, UTET, 1991.

## 15. Lisia

### 15.1. Edizioni critiche

THALHEIM T., (recensuit), *Lysiae orationes*, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1901.

### 15.2. Traduzioni e commenti

\**Lisia. Orazioni*, introduzione, traduzione e note di E. Medda, Milano, Rizzoli, 1991.

## 16. Platone

### 16.1. Edizioni critiche

BURNET J. (instruxit), *Platonis opera* (1900-1907), Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1967<sup>13</sup>, 5 voll.

### 16.2. Traduzioni e commenti

\**Platone. Opere complete*, Roma-Bari, Laterza, 1982-1984, 9 voll.

\**Platone. Leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano, BUR, 2005.

\**Platone. Repubblica*, a cura di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, Roma-Bari, Laterza, 2000<sup>6</sup>.

## 17. Sofocle

### 17.1. Edizioni critiche

DAIN A. - MAZON P., *Sophocle*, Paris, Les Belles Lettres, 1958-1960, 3 voll.

### 17.2. Traduzioni e commenti

\**Sofocle. Le Tragedie*, a cura di A. Tonelli, Venezia, Marsilio, 2004.

\**Sofocle. Aiace*, prefazione e traduzione di M.G. Ciani, testo e commento di S. Mazzoldi, Venezia, Marsilio, 1999.

*Sophocles. Ajax*, introduction, revised text, commentary, appendixes, indexes and bibliography by W.B. Stanford, London, Macmillan, 1963.

## 18. Tucidide

\**La guerra del Peloponneso*, introduzione di M.I. Finley, trad. di F. Ferrari, note di G. Daverio Rocchi, Milano, BUR, 1985, 3 voll.

## 19. Aristotele

### 19.1. Edizioni critiche

BEKKER I. (ex recensione), *Aristotelis opera* (1831-1870), Berolini, de Gruyter, 1960<sup>2</sup>, 5 voll.

BYWATER L.(instruxit), *Ethica Nicomachea*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1894.

SUSEMIHL F. - APELT O. (recognovit), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner, 1912.

ROSS W.D. (instruxit), *Politica*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1957.

ROSS W.D. (instruxit), *Ars Rhetorica*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1963.

## 19.2. Traduzioni e commenti

\**Aristotele. Opere*, a cura di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1984-1988, 11 voll.

\**Aristotele, L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

\**Aristotele. Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999.

*Aristotle. Nichomachean Ethics. Translation, introduction and commentary*, Broadie S. - Rowe C. (eds.), Oxford, 2002.

*Aristote, L'éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, Louvain-Paris, Publications universitaires, 1956, 4 voll.

*Aristotele. Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano, Rizzoli, 1987.

\**Aristotele. Politica*, introduzione, traduzione e note di C.A. Viano, Milano, BUR, 2002.

\**Aristotele. Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996.

## 20. Demostene

### 20.1. Edizioni critiche

DILTS M.R. (instruxit), *Demosthenis Orationes*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 2002, 4 voll.

### 20.2. Traduzioni e commenti

\**Demostene. Discorsi e lettere*, a cura di L. Canfora, Torino, UTET, 1974, 3 voll.

*Against Meidias*, introduction, translation and commentary by D.M. MacDowell, Oxford, Clarendon Press, 1990.

## 21. Eschine

### 21.1. Edizioni critiche

DILTS M.R. (edidit), *Aeschines. Orationes*, Stuttgartiae et Lipsiae, B.G. Teubneri, 1997.

## 21.2. Traduzioni e commenti

\**Eschine. Orazioni: Contro Timarco-Sui misfatti dell'ambasceria*, introduzione, traduzione e note di A. Natalicchio, Milano, Rizzoli, 1998.

## 22. Licurgo

### 22.1. Edizioni critiche

SCHEIBE C. (edidit), *Lycurgi Oratio in Leocratem* (1869), Lipsiae, B.G. Teubneri, 1970<sup>5</sup>.

### 22.2. Traduzioni e commenti

*Orazione contro Leocrate e frammenti*, a cura di E. Malcovati, Roma, Tumminelli, 1966.

## 23. Epicuro

### 23.1. Edizioni critiche

USENER H. (edidit), *Epicurea* (1887), Stuttgartiae, B.G. Teubneri, 1966.

### 23.2. Traduzioni e commenti

\**Epicuro. Scritti morali*, introduzione e traduzione di C. Diano, a cura di G. Serra, Milano, Rizzoli, 1987.

## 23. Apollonio Rodio

*Le Argonautiche*, traduzione di G. Paduano, introduzione e commento di G. Paduano e M. Fusillo, Milano, Rizzoli, 1986.

## 24. Filodemo di Gadara

*Filodemo. L'ira*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli, Napoli, Bibliopolis, 1988.

## 25. Cicerone

*Tusculanae Disputationes*, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, Torino, UTET, 1976<sup>2</sup>, vol. II.

## 26. Ovidio

\**Opere*, traduzione di G. Paduano, introduzione di A. Perutelli, commento di L. Galasso, Torino, Einaudi, 2000, vol. II.

27. Seneca

\**L'ira*, introduzione, traduzione e note di C. Ricci, Milano, Rizzoli, 1998.

28. Plinio il Vecchio

\**Storia naturale*, a cura di G.B. Conte *et all.*, Torino, Einaudi, 1982-1988, 5 voll.

29. Plutarco

\**Vite Parallele*, a cura di A. Traglia *et all.*, Torino, UTET, 1992-1998, 6 voll.

*Il controllo dell'ira*, in *Moralia*, a cura di G. Pisani, Pordenone, Biblioteca dell'immagine, 1989, vol. I.

30. Galeno

*Sulla diagnosi e la cura delle passioni dell'animo*, in *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a c. di M. Manghi e M. Vegetti, Venezia, Marsilio, 1984.

31. Diogene Laerzio

31.1. Edizioni critiche

LONG H.S. (instructit), *Diogeni Laertii: Vitae Philosophorum*, Oxford, Oxford University Press, 1964, 2 voll.

31.2. Traduzioni e commenti

*Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005.

32. Evagrio Pontico

*Degli otto spiriti malvagi*, a cura di F. Cornello, Modena, Pratiche, 1991.

33. Eustazio

VAN DER VALK M. (edidit), *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Leiden, Brill, 1971-1987, 4 voll.

34. Tommaso d'Aquino

*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (1271-1272), cura et studio P. Fr. Raymundi-R.M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964<sup>3</sup>.



35. Dante Alighieri

*La divina commedia*, commento di A.M. Chiavacchi Leopardi, Bologna, Zanichelli, 2001.

***Altre opere consultate***

ADLER A. (edidit) *Suidae Lexicon* (1928-1928), Stuttgart, B.G. Teubner, 1967<sup>2</sup>, 5 voll.

COLLI G. (a cura di), *La sapienza greca* (1977-1980), Milano, Adelphi, 2009<sup>5</sup>, 3 voll.

DIELS H. - KRANZ W. (auflegen von), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), Berlin, Weidmann, 1951<sup>6</sup>, 3 voll..

- *I Presocratici*, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2008<sup>3</sup>.

GAISFORD T. (instruxit), *Etymologicon Magnum seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, Oxonii, Typographeo Academico, 1848.

GUIDORIZZI G., *Il mito greco. Gli dèi e gli eroi*, Milano, Mondadori, 2012<sup>4</sup>, 2 voll.

NAUCK A. (recensuit), *Tragicorum graecorum fragmenta* (1856), Lipsiae, Teubner, 1889<sup>2</sup>.

WELLMANN M. (herausgegeben), *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, Weidmann, 1901.

***Letteratura critica***

ADKINS A.W.H., *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960; trad. it. di R. Ambrosini, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

- *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of Fifth Century*, London, Chatto and Windus, 1972.

ALLEN D., *The World of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

ARIKHA N., *Passions and Tempers. A History of Humors*, New York, HarperCollins, 2007; trad. it di G. Bernardi, *Gli umori. Sangue, flemma, bile*, Milano, Bompiani, 2009.

ARNAOUTOGLU I., *Ancient Greek Laws: a SourceBook*, London-New York, Routledge, 1998.

AUBENQUE P., *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXLVII (1957).

BARTHES R., *L'ancienne rhétorique*, in «Communications» vol. 16, 1970; trad. it. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972.

BEAZLEY J.D., *Some Attic Vases in the Cyprus Museum* in «Proceedings of the British Academy» 33, 1947, pp. 195-244.

BECCHI F., *La nozione di «orge» e di «aorgesia» in Aristotele e Plutarco*, in «Prometheus», XVI (1990).

BENEDICT R., *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, London, 1947; trad. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, *Il cristantismo e la spada*, Bari, Dedalo, 1996.

BENVENISTE E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935.

- *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948.
- *Le vocabulaire des institutions indoeuropeennes*, Paris, Les Éditions de Minuti, 1969, 2 voll.; ed. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, 2 voll.

BERLIN I., *Russian thinkers*, Harmondsworth, Penguin books, 1978; trad. it. di G. Forti, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, Milano, Adelphi, 1998<sup>2</sup>.

BERTI E. (a cura di), *Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

BISCARDI A., *Diritto greco antico*, Milano, Giuffrè, 1982.

BLUNDELL M.W., *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BODEI R., *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1991.

- *Ira. La passione furente*, Bologna, il Mulino, 2010.

BOEGEHOLD A.L., *When a Gesture was Expected: a Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

BONNER R.J. - SMITH G., *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, New York, Greenwood Press, 1968.

BÖCKH A., *L'economia pubblica degli Ateniesi* in Pareto V., *Biblioteca di storia economica*, Milano, Società Editrice Libreria, 1903.

BOSCO U. (direzione di), *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1971, 5 voll.

BRAUND S. - MOST G.W. (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

CAIRNS D.L., «*Veiling, αἰδώς, and a red-figure Amphora by Phintias*» in «The Journal of Hellenic Studies», 116 (1996), pp. 152-158.

- *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- *Anger and the Veil in Ancient Greek Culture*, in «Greece and Rome», Second Series, vol. 48, n. 1 (Apr. 2001), pp. 18-32.

- *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in «The Journal of Hellenic Studies», vol. 116 (1996), pp. 1-32.

CALHOUN G.M., *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1927.

CANTARELLA E., *L'omosessualità nel diritto ateniese*, in Thür G. (herausgegeben von), «Symposion 1985; Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 1989, pp. 153-175.

- «*Sopporta, cuore...*». *La scelta di Ulisse*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

- *Diritto e società in Grecia e a Roma: scritti scelti*, a cura di A. Maffi e L. Gagliardi, Milano, Giuffrè, 2012.

CAREY C., *Rape and Adultery in Athenian Law*, in «The Classical Quarterly», New Series, Vol. 45, No. 2 (1995), pp. 407-417.

CARSON A., *Eros the bittersweet*, Dalkey Archive, 1998.

CARTER L.B., *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

CARTLEDGE P. - MILLET P.-TODD S. (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

CIANI M.G., *Aiace tra epos e tragedia*, in «Studi italiani di filologia classica», terza serie, XV, II (1997) pp. 176-187.

COHEN D., *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

- *Law, violence and community in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- *Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris*, in «Greece and Rome», Second Series, Vol. 38, No. 2 (1991), pp. 171-188.

COLE S.G., *Greek Sanctions against Sexual Assault*, in «Classical Philology», Vol. 79, No. 2 (1984), pp. 97-113.

CONSIDINE P., *Some Homeric terms for anger* in «Acta Classica: proceedings of the Classical Association of South Africa» 9, pp. 15-25.

COOPER L., *The Rethoric of Aristotle*, New York, Appleton-Century, 1932.

COPE E.M., *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, London, Macmillan, 1867.

CURI U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995.

- *Meglio non essere nati: la condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

DE ROMILLY J., *Patience «mon coeur». L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

DEACY S. - PIERCE K.F. (eds.), *Rape in antiquity. Sexual violence in the Greek and Roman Worlds*, London, Duckworth&Co., 1997.

DEL GRANDE C., *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Napoli, Ricciardi, 1947.

DEWEY J., *The Theory of Emotion*, I, in *Psychological Review*, 1894, pp. 553 ss.; II, in *Psychological Review*, 1895, pp. 13 ss.

DODDS E., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951; trad. it. di V. Vacca de Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, Milano, Sansoni, 2003.

DOVER K.J., *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in «Arethusa», 6, 1973, pp. 59-74; trad. it. di E. Franchetti, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1983 (pp. 5-20).

- *Greek Popular Morality In The Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974; trad. it. di L. Rossetti, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia, Paideia, 1983.

- *Greek Homosexuality*, Duckworth, London, 1978; trad. it. di M. Menghi, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino, Einaudi, 1985.

DROZ G., *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992; trad. it di P. Bollini, Bari, Dedalo, 1994.

DUFOUR M., *Aristote. Rethorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1960, 2 voll.

ERFFA A.E., *Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, in «Philologus» Suppl., n. 30, part. 2, 1937.

FERRARI G., *Figures of Speech: Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2002.

- *Figures of Speech: The Picture of Aidos*, «Métis» 5, 1990, pp. 185-200.

FILLION-LAHILLE J., *La colère chez Aristote*, REA 72, 1970.

- *Le De ira de Sénèque et La philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.

FISHER N.R.E., *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992.

FRERE J., *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris, Éditions Kimé, 2004.

FORTENBAUGH W.W., *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 52, 1970, pp. 40-70.

GAGARIN M., *The Athenian Law against Hybris*, in G.W.Bowersock – W. Burkert – M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin-New York, de Gruyter, 1979 (pp.229-236).

GERNET L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*, Paris, Ernest Leroux, 1917.

GRECO A., *Aiace, eroe frainteso*, in *Eroi, eroismi, eroizzazioni dalla Grecia antica a Padova e Venezia. Atti del Convegno Internazionale: Padova, 18-19 settembre 2006*, a cura di A. Coppola, Padova, S.A.R.G.O.N., 2007.

HARRIS E.M., *Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?*, in «The Classical Quarterly», New Series, Vol. 40, No. 2 (1990), pp. 370-377.

HARRIS W.V., *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 2001.

HARRISON A.R.W., *The Law of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 2 voll.; trad. it. e cura di P. Cobetto Ghiggia, *Il diritto ad Atene*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001, 2 voll.

HAVELOCK E., *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1963; trad. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1973.

HENDERSON J., *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.

HOLT P., *Ajax's Burial in Early Greek Epic*, in «The American Journal of Philology», vol. 113, n. 3 (1992), pp. 319-331.

HORKHEIMER M. - ADORNO T.W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947; trad. it. di L. Vinci, *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1996.

KENNEDY G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

KILMER M.F., *Greek Erotica*, London, Duckworth, 1993.

KLIBANSKY R. - PANOFSKY E. - SAXL F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, London, Thomas Nelson&Sons Ltd; trad. it. di R. Federici, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983.

LEIGHTON D. - KLUCKHOHN K., *Children of the People: The Navaho Individual and his Development*, Cambridge Mass., 1948.

LLOYD-JONES H., *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1971.

LORENZ K., *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, Dr. G. Borothea Schoeler Verlag, 1963; trad. it. *L'aggressività*, Milano, il Saggiatore, 1994.

MACDOWELL D.M., *The Law in Classical Athens*, London, Thames and Hudson, 1978.

- *Demosthenes. Against Meidias: Introduction, translation and commentary*; Oxford, Clarendon Press, 1990.
- *Hybris in Athens*, in «Greece and Rome», vol. 23, n. 1 (1976), pp. 14-31.

MEAD G.H., *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviourist*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti, 2010.

MEAD M., *Administrative Contributions to Democratic Character Formation at the Adolescent Level*, in Kluckhohn K. - Murray H.A. (eds.), *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1948, pp. 523-530.

- *Cooperation and Competition among Primitive People*, New York, 1937.
- *Social Change and Cultural Surrogates* in Kluckhohn K. - Murray H.A. (eds.), *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1948, pp. 511-522.
- *Some Anthropological Considerations concerning Guilt*, in M.L. Reymert (ed.), *Feelings and Emotions: The Mooseheart Symposium*, New York, 1950.

MICHELINI A., *Ἰβρις and Plants*, in «Harvard Studies in Classical Philology», Vol. 82 (1978), pp. 35-44.

MORROW G.R., *The Murder of Slaves in Attic Law*, in «Classical Philology», 32 (1937).

- *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbana, University of Illinois Press, 1939.

MUELLNER L. - NORTON M.B. (eds.), *The Anger of Achilles. Menis in Greek Epic*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

NAGY G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 1979.

NATOLI S., *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

NUSSBAUM M.C., *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; trad. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004.

O'HIGGINS D., *The Second Best of the Achaeans*, in «Hermathena» n. 147 (1989) pp. 43-56.

OSBORNE R., *Law in action in Classical Athens*, in «The Journal of Hellenic Studies», 105 (1985), pp. 40-58.

OSTWALD M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

PADUANO G., *La nascita dell'eroe. Achille, Odisseo, Enea: le origini della cultura occidentale*, Milano, RCS, 2008.

PAOLI U.E., *Studi di diritto attico*, Firenze, Bemporad&Figlio, 1930.

- *Studi sul processo attico*, Padova, Cedam, 1933.

PEDRINA M., *I gesti del dolore nella ceramica attica (VI-V secolo a.C.). Per un'analisi della comunicazione non verbale nel mondo greco*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2001.

RADEMAKER A., *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polisemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

REINHARDT K., *Sophokles*, Frankfurt am Main, Klostermann Verlag, 1976; trad. it. di M.A. Forgiione, a cura di L. Novaro, *Sofocle*, Genova, il melangolo, 1989.

RORTY A. OKSENBERG (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980.

- *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1996.

SAXONHOUSE A.W., *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

SBARDELLA L., *Il silenzio di Aiace. La revisione del mito della Hoplon Krisis nella Nekyia omerica*, in «Seminari romani di cultura greca» 1 (1998) pp. 57-118.

SCHULTZ R., *Aidos*, Ph.D. diss., Rockstock, R. Noske, 1910.

SEGAL C., *Tragedy and Civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 1981.

- *Drama and Perspectives in Ajax in Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 16-25.

SETAIOLI A., *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron, 1988.

SLOTERDIJK P., *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006; trad. it. di F. Pelloni, a cura di G. Bonaiuti, *Ira e tempo: saggio politico-psicologico*, Roma, Meltemi, 2007.

SNELL B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Classen Verlag, 1948; trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmu, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 2002.

STANFORD W.B., *The Ulysses Theme: a study in the adaptability of a traditional hero*, Oxford, Blackwell, 1954.

STAROBINSKI J., *Trois fureurs*, Paris, Gallimard, 1974; trad. it. di S. Giacomoni, *Tre furori*, Milano, Garzanti, 1978.

TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, 1985.

TRAPP R.L., *Ajax in the Iliad*, in «The Classical Journal», vol. 56, n. 6 (1961), pp. 271-275.

VEGETTI M., *Passioni antiche: l'io collerico* in AA.VV., *Storia delle passioni*, a c. di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari, Laterza, 1995.

- *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.
- *I nervi dell'anima*, in *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007.

VERNANT J.P. - VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1972; trad. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico psicologico*, Torino, Einaudi, 1976.

- *Mythe et tragédie deux*, Paris, La Découverte, 1986; trad. it. di C. Pavanello e A. Fo, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Torino, Einaudi, 1991.

VLASTOS G., *Solonian Justice*, in «Classical Philology», vol. 41, n. 2 (Apr. 1946).

WACE A.J.B. - STUBBINGS F.H. (eds.), *A Companion to Homer*, London, Macmillan, 1962.

WALLACE R. W., *On not legislating sexual conduct in fourth-century Athens*, in Thür G.-Vélissaropoulos-Karakostas J. (herausgegeben von), «Symposion 1995; Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 1997, pp. 151-166.

WEBSTER T.B.L., *From Mycenae to Homer. A Study in Early Greek Literature and Art*, London, Methuen, 1958.



WIES H. VAN, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1992.

WILLIAMS B., *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993; trad. it. di M. Serra, *Vergogna e necessità*, Bologna, il Mulino, 2007.

### ***Repertori bibliografici***

*L'Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*. Fondée par J. Marouzeau. Publiée par la Société Internationale de Bibliographie classique, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

*The Philosopher's Index*, Bowling Green, Philosopher's Information Center, 1940.

### ***Enciclopedie e dizionari dell'antichità classica***

BRUNSCHWIG J. - LLOYD G. (eds.), *Le Savoir Grec: Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.

HAMMOND N.G.L. - SCULLARD H.H. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

PAULY A. - WISSOWA G., *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 24 voll., Chicago, Ares Publishers, 1938-1976.

### ***Repertori iconografici***

*Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zurich-München, Artemis, 1981.

BEAZLEY J.D., *Attic Black Figure Vase Painters*, Oxford, Clarendon Press, 1956.

BEAZLEY J.D., *Attic Red Figure Vases*, Oxford, Clarendon Press, 1963<sup>2</sup>, 3 voll.

*Corpus Vasorum Antiquorum*, by H.R.W. Smith-D. Moore Robinson-S.E. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1936-1938, 3 voll.

### ***Dizionari, lessici, grammatiche e morfologie***

BONITZ H., *Index Aristotelicus*, Graz, 1955.

CALONGHI F., *Dizionario Latino-Italiano*, Torino, Rosenberg & Seller, 1965.

CHANTRAINE P., *Morphologie historique du grec*, Paris, Klincksieck, 1961.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Parigi, Klincksieck, 1968.

DENNISTON J.D., *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1934.

GLARE P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1968.

LIDDELL H.G. - SCOTT R. - JONES H.S., *A Greek-English Lexicon* (1956), Oxford, Clarendon Press, 1996.

RENDICH F., *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Indoeuropeo-Sanscrito-Greco-Latino*, Palombi, Roma, 2010.

ROCCI L., *Vocabolario Greco-Italiano*, Milano-Roma-Napoli-Città di Castello, Società editrice Dante Alighieri & Società editrice S. Lapi, 1965.

SMYTH H.W., *Greek Grammar* (1920), Revised by G.M. Messing, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1984<sup>3</sup>.

### ***Thesauri***

*Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, 1992 (cd-rom).

*Thesaurus Linguae Latinae*, The Packhard Humanities Institute, 1991 (cd-rom).